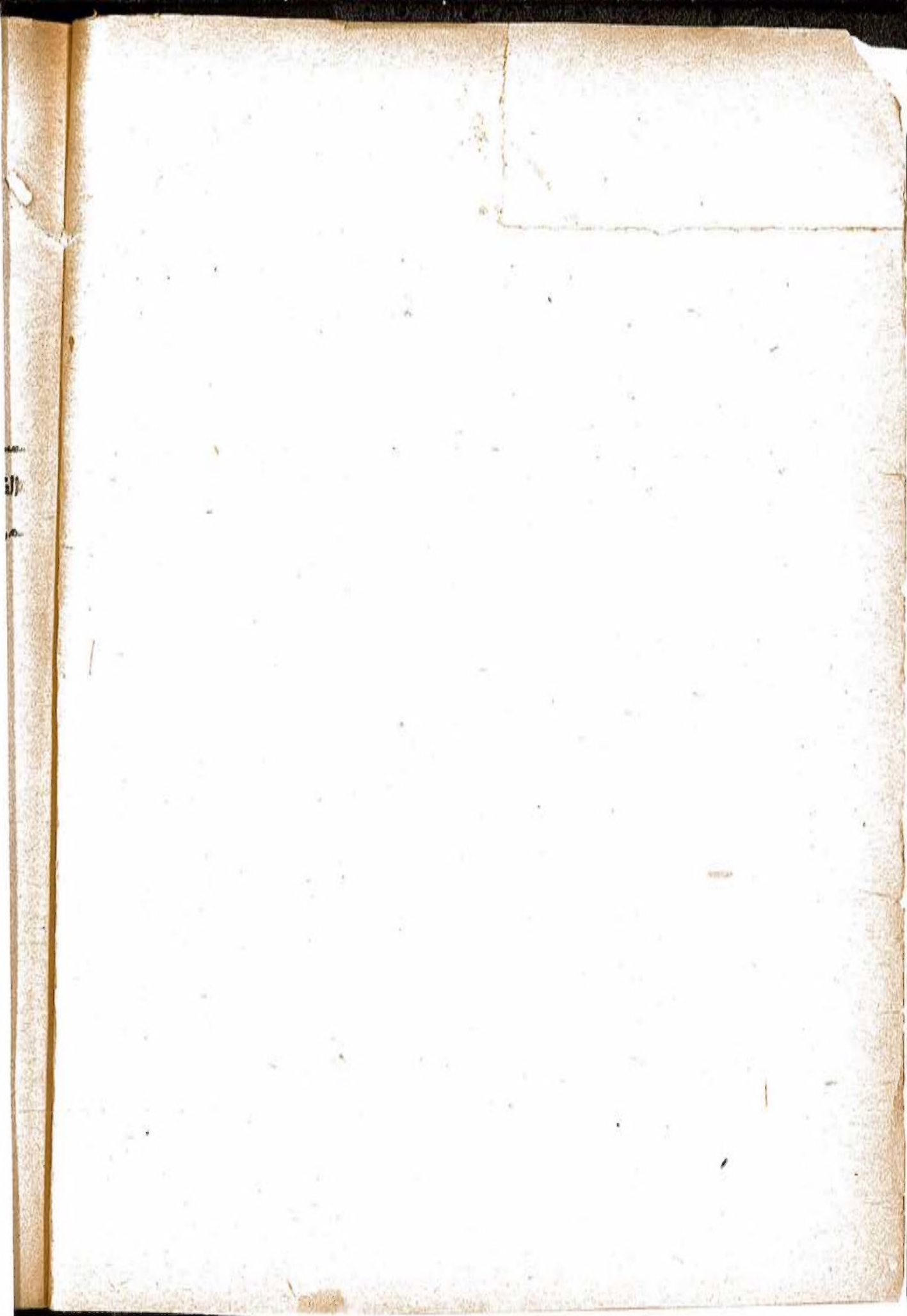


طه عبد الله الديوبندي

أُصُولُ الْفِقْهِ

مطبعة دار الفقه الإسلامي
دار الفقه الإسلامي - القاهرة

١٩٥٩

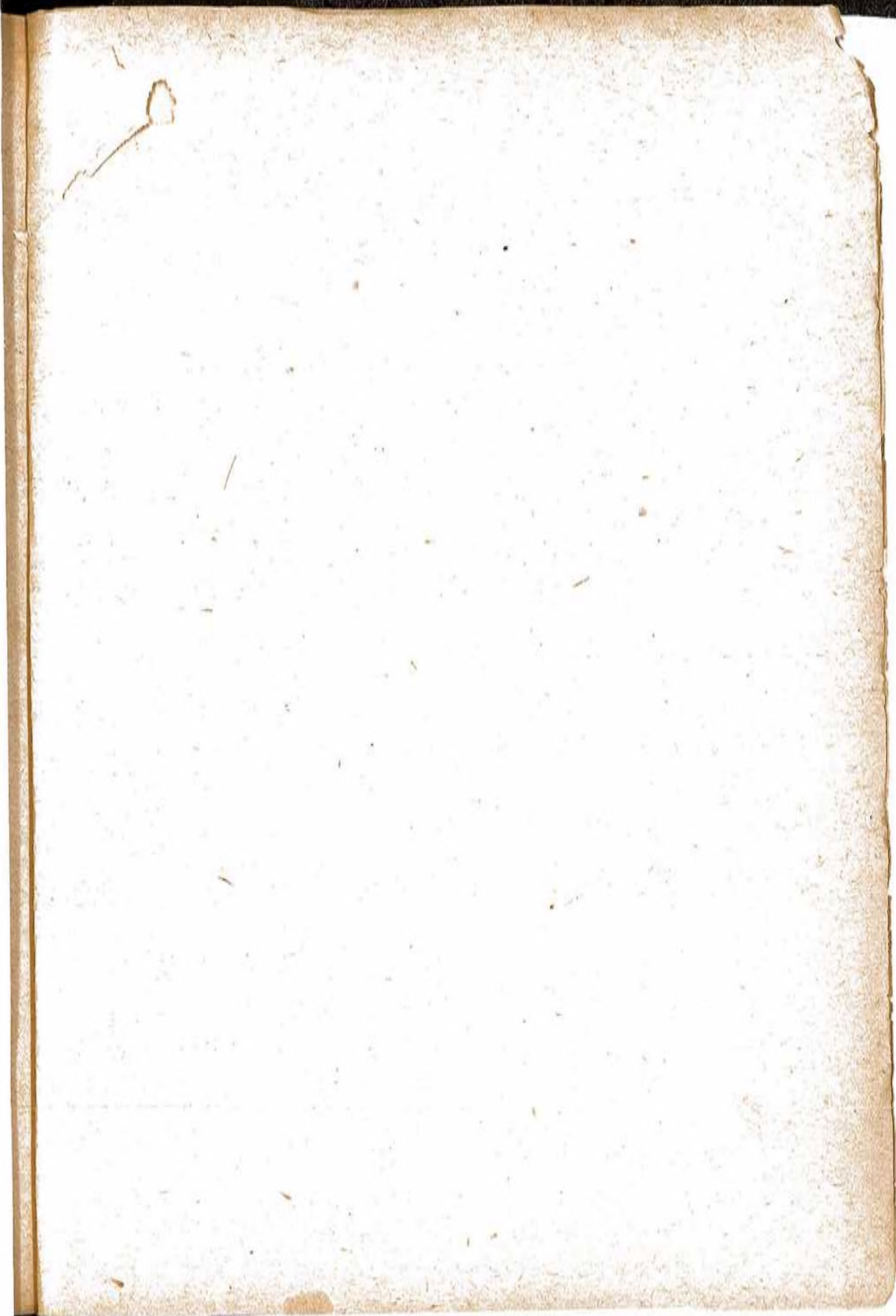


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يهدي إلى الحق وإلى صراط مستقيم والصلاة والسلام على
سيدنا محمد خير المرسلين ، وبعد ، فهذه الطبعة الثانية لكتاب أصول
الفقه ، لطلاب كلية أصول الدين . أرجو أن تكون خيراً من سابقتها
من حيث دقة الطبع وحسن الترتيب .

والله الموفق بيده الخير وهو على كل شيء قدير

طه عبد الله الدسوقي



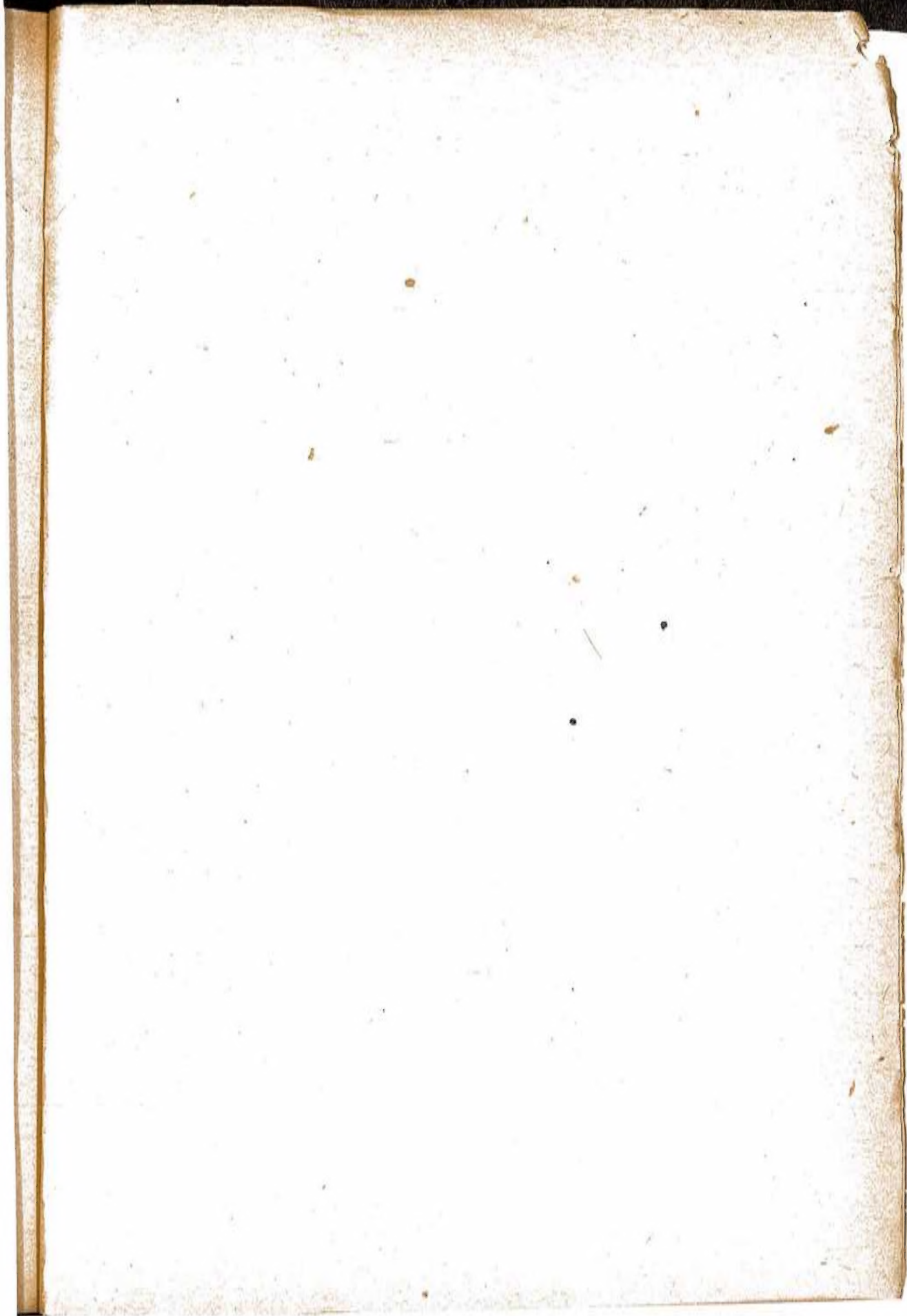
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نعمده ونستهديه ونسأله العون والتوفيق — ونصلي ونسلم
على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين
«وبعد، فإن كنت، ولا زلت، حريصاً أشد الحرص على أن تكون
الصلة بين طلاب الأزهر (وبخاصة طلبة كليته) وبين الكتب المدونة
في الفنون المختلفة صلة وثيقة قريبة. يستقون منها معلوماتهم مباشرة
وبدون واسطة لأن الدراسة في هذه الكتب تنحى «من غير فكر»
في الطالب ملكة خاصة لحسن الفهم، ودقة التقدير. هذه الملكة هي التي
يمتاز بها الأزهرى في عقلية الباحث الفاحصة، مما يعوز غيره إعوازاً تاماً.

ولأمر ما. اضطررت «والمضطر يركب الصعب» إلى كتابة هذه
الفصول في مادة أصول الفقه مراعيًا حال طلاب كلية أصول الدين
والمنهاج المقرر عليهم.

وأرجو أن تكون قد جاءت في عبارة سهلة آتية على المقصود بدون
إجهاد فكري ولا حاجة إلى كثير وقت مع كفايتها بالتحصيل والإلمام.

والله المستعان، عليه توكلت وهو حسبي ونعم الوكيل.



مِصْدَرُ

الفقه في العرف الخاص لعلماء المسلمين . عبارة عن مجموعة الأحكام التي أثبتتها الشريعة الإسلامية في أفعال المكلفين من عبادات ومعاملات . وقد اعتبرت الشريعة هذه الأحكام أصولاً ومصادر منها تؤخذ عن طريقها تعرف .

فمن الفقه . وجوب الصلاة والزكاة والصيام وحرمة السرقة وقتل النفس بغير حق وأكل أموال اليتامى وتحريم نكاح الأم والبنت وأصناف غيرهما من النساء . وتحريم الجمع بين الأختين في النكاح . واستحقاق البنت الواحدة إذا انفردت نصف التركة بالميراث والبنتين أو الأكثر منهما الثلثين وأصل هذه الأحكام ومصدرها هو القرآن —

فأله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » ويقول « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » ويقول « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ويقول « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » ويقول « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ويقول « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » ويقول « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللائي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللائي في حجوركم من نسائكم اللائي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا

بين الاختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفور رحيم ، ويقول « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلمن ثلثا ماترك وإن كانت واحدة فلها النصف »

ومن الفقه . بيان مواقيت الصلاة ومقادير الزكاة وأنصبتها وتحريم التفاضل عند بيع البر بعضه ببعض وحرمان القاتل من الميراث وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها في النكاح وثبوت الشفعة للجار في رأى بعض العلماء وللشريك الذي لم يقاسم في رأى بعض آخر والسنة هي أصل هذه الأحكام ومصدرها .

فالنبي عليه الصلاة والسلام يصلي ثم يقول « صلوا كما رأيتموني أصلي » ويقول « في كل أربعين شاة شاه » ويقول « البر بالبر ربا إلا هاء وهاء » ويقول « ألا لا يرث القاتل » ويقول « لا تزوج المرأة على عمتها ولا على خالتها » ويقول « جار الدار أحق بالدار » ويقول « إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » ويقول « إنما الشفعة في كل شركة لم تقسم أربعة أو حائط »

ومن الفقه استحقاق بنت الابن السدس من الميراث إذا كانت مع بنت واحدة واستحقاق الجدة نصيبا من الميراث . وتحريم بيع الطعام قبل قبضه . وهي أحكام لم يصرح بها القرآن ولم يرد في السنة ما يقيد القطع بها . ولما ائتمت من الأمة اجتمعت كلمتهم عليها مستنديين في ذلك إلى ما يدعم رأيهم . وهذا المنهج هو المعروف بالإجماع

ومن الفقه تحريم التفاضل عند بيع الأذرة بعضه ببعض وحرمان الموصى له من الوصية إذا قتل الموصى . ومصدرهما القياس . وذلك أن السنة جاءت بتحريم التفاضل في البر . ويبحت المجتهد وصل إلى أن هذا الحكم معمل بعلة وأن هذه العلة موجودة في الأذرة . فخصوها لقانون التساوى في الحكم عند التساوى في أساسه الذي هو علمته أثبت في الأذرة حكم البر .

وهذا الطريق عدى حكم الوارث . وهو الحرمان إذا قتل مورثه . إلى الموصى
له إذا قتل الموصى . وهذا الطريق هو القياس .

ومن الفقه جواز الاطلاع على العورات للتداوى . وطهارة سؤر سباع
الطير وطهارة الإناث المتنجس بغسله . وهى أحكام معدول بها عن ماتوجيه
الأدلة . فإنها تقضى بتحريم الاطلاع على العورات وبنجاسة سؤر سباع
الطير . وعدم طهارة الإناث المتنجس بالغسل . وكان هذا العدول لأن فيه
تيسيراً على الناس ورفعاً للخرج عنهم وهو يحقق مقصوداً من مقاصد الشريعة .
ويعرف هذا المنهج فى إثبات الأحكام بالاستحسان .

ومن الفقه الإذن فى الاستصناع وهو التعاقد على شيء غير موجود
وقت العقد كالتعاقد مع نجار على صنع شيء من الأثاث مثلاً وتضمن الأجير
المشترك كالحياط مثلاً . ومصدرهما هو الاستصلاح أو العمل بالمصالح المرسله
وضابطها أن يكون فى محل الحكم كالاتفاق مع النجار مثلاً ، أمر يصلح
أن يكون علة لحكم يحقق للناس نفعاً أو يدفع عنهم ضرراً ولكن لم يرد عن
الشارع ما يفيد اعتبار هذا الوصف علة ولا ما يفيد عدم اعتباره كذلك
فيعنى المجتهد عليه حكماً يحقق نفع الناس ولا يجافى أصول الشريعة الثابتة
وقواعدها المتقررة

ومن الفقه إباحة الاستماع لمن شك هل طلق زوجته أو لم يطلقها . وبقاء
الطهارة لمن تيقنها ثم شك هل حصل ما يبطلها أو لم يحصل . ومصدر هذين
الحكمين الاستصحاب . وهو بقاء ما كان على ما كان ما دام لم يطرأ ما يصلح
مغيراً له .

وتحصل من ذلك كله أن القرآن والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
والاستصلاح والاستصحاب مصادر للفقه . . وأصول له . منها تؤخذ أحكامه
وعن طريقها تعرف . ولكن أخذ الأحكام من أصولها لا يكون إلا بقواعد
خاصة ومعارف لابد من توافرها .

ونبسط ذلك شيئاً من البسط فنقول

وجوب الصلاة حكم فقهى أخذ من القرآن فى قول الله سبحانه وأقيموا

الصلاة ، وهذا النص نوع من أنواع الكلام العربي يعرف باسم الأمر .
 وحرمة أكل أموال الناس بالباطل حكم فقهي أخذ من القرآن من قوله
 تعالى « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وهذا النص نوع آخر من أنواع
 الكلام العربي يعرف باسم النهي . وفي السنة كما في القرآن أوامر ونواه . وأخذ
 الأحكام من الأوامر والنواهي في القرآن والسنة يتوقف على معرفة الأمر
 ما هو ؟ وما صيغته ؟ ولأي المعاني وضعت هذه الصيغة ؟ أو وضعت لطلب
 الفعل على جهة الجزم . أو لطلبه على غير جهة الجزم ؟ وهل وضعت لطلب
 الفعل مرة واحدة أو لطلبه مرات متكررة . أو هي إنما وضعت لتدل على
 مجرد طلب الفعل لا بقيد مرة ولا تكراراً ؟ . وهل هي لطلب الفعل فوراً .
 أو لطلبه على وجه التراخي . أو هي تدل على طلبه مجرداً عن قيد الفورية
 والتراخي ؟ . وهل الأمر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ أو ليس أمراً به ؟ .
 وإذا تعاقب أمر أن يتمثلين فهل يكون الثاني تأكيداً للاول أو يسكون
 للتأسيس ؟ . والأمر بشئ نهى عن ضده أو ليس نهياً عن ضده — والنهي .
 ماهو ؟ وهل هو موضوع للتحريم أو للكره ؟ . وهل يقتضي فساد المنهى
 عنه أو صحته ؟ . ومفاده في العبادات هل هو مفاده في المعاملات ؟ أو هو في
 كل منهما يختلف عنه في الآخر —

ثم إن الخطاب بكل من الأمر والنهي قد يكون عاماً يتناول أفراداً
 غير محصورة . وقد يكون خاصاً .

استنباط الأحكام من النصوص يستدعي معرفة العام ماهو والخاص
 كذلك . ومن أي الصيغ يستفاد العموم ؟ وهل العام قطعي الدلالة أو ظنيها .
 وإذا كان يقبل التخصيص فأى الأمور يصلح تخصيصاً للعام ؟ . وهل يعمل
 بالعام بمجرد العلم به أو لا يعمل به إلا بعد البحث عن المخصص ؟ .
 وإذا أخرج من العام بعض الأفراد فهل يكون حقيقة في الباقي أو يكون
 مجازاً فيه . ثم إن العام عامان . عام مخصوص وعام مراد به الخصوص فما
 حقيقة كل وما الفرق بينهما ؟

وكما يتنوع الخطاب إلى عام وخاص . يتنوع إلى مطلق ومقيد . ومن حيث دلالة اللفظ على المعنى يتنوع إلى نص وظاهر وبجمل ومبين ومفسر ومحكم ودال بالمنطوق ودال بالمفهوم الموافق ودال بالمفهوم المخالف . وإلى دال بالعبارة ودال بالإشارة ودال بالإيماء ودال بالافتضاء .
ولسكل من هذه الأنواع مباحثه وأحكامه .

ثم إن السنة من حيث الرواية متواترة وغير متواترة ولسكل حكمه من جهة استنباط الأحكام .

والنصوص التي تؤخذ منها الأحكام قد يكون بين بعضها وبعض تعارض في ظاهر الحال . فدليل يثبت في واقعة معينة حكما . ودليل آخر يثبت في الواقعة عينها حكما يخالفه . فقوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » يقضى بأن مدة المطلقة مطلقا . حاملا أو غير حامل . ثلاثة قروء . أظهار أو حيض . وقوله تعالى « وأولات الأحمال أجزن أن يضعن حملهن » يقضى بأن عدة الحامل مطلقا . من وفاة أو طلاق . وضع الحمل . فبين الآيتين في الظاهر تعارض في عدة المطلقة الحامل . ولو وليت المرأة زواج نفسها فدليل يبطل النكاح مطلقا . « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ودليل يقضى بصحته إذا كانت غير بكر . « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر » .

والوصية للوالدين والأقربين حق يثبته دليل « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » ودليل آخر ينفي هذا الحق « ألا لا وصية لوارث » .

وعند التعارض لا يمكن استنباط الحكم إلا بعد إزالة ما بين الدليلين من تعارض وذلك متوقف على الإحاطة بمباحث التعارض والترجيح . وهي تستلزم معرفة حقيقة التعارض . وأى أنواع الأدلة يجرى بينها التعارض . ومعرفة شروط التعارض والمنهج الذي يسلكه المجتهد لإزالة التعارض . ثم الإحاطة بالمرجعيات ومعرفة ما يصلح للترجيح وما لا يصلح .

ولما كان من طرائق إزالة التعارض بين دليلين . العمل بأحدهما وترك العمل بالآخر لبطان العمل بما ترك اعتباره . وذلك هو النسخ . كان لابد أيضا من الإلزام بالنسخ ومباحثه .

وأيضا لما كان استنباط الأحكام من مصادرها أمرا خاصا بمن توفرت فيهم أهلية خاصة لذلك وهم المجتهدون . فقد صار حتما معرفة الاجتهاد وشروطه وحكمه وكل ما يتصل به من مباحث . ويستتبع ذلك الكلام عن التقليد وحكمه في الأصول والفروع . والتلفيق . والإفتاء وشروطه .

هذه المباحث وأشباهاها هي قواعد علم أصول الفقه ومباحثه . وهي قواعد تلزم معرفتها المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام من أدلتها ومصادرها . ويستعين بها المقلد على معرفة الأسس التي بنى عليها المجتهدون اجتهادهم . ويستخدمها في استخراج المعاني من النصوص في أي فن تكون .

فعلم أصول الفقه إذاً من العلوم الضرورية التي تلزم المجتهد ولا يستغنى عنها غير المجتهد .

وأصول الفقه كفن من الفنون المدونة . له مبادئ . له مبادئ من الخير لمن يريد الشروع فيه أن يكون على علم بها . ومن أهمها تاريخ العلم ونشأته . وبيان تعريفه . وموضوعه . وفائده . وما يستمد ذلك العلم منه .

ولإنما كانت معرفة هذه المبادئ أمراً . حتماً أو على الأقل أمراً مرغوباً فيه . لأن الشروع في أي علم عبارة عن طلبه والبحث في قواعده بحثاً يوصل إلى غايته المرجوة منه وثمرته المترتبة عليه . وهذا فعل اختياري لا يكون إلا إذا سبقته إرادة متعلقة بخصوص المطلوب . موقوفة على استقلاله بنفسه وتميزه عن جميع ما عداه . وذلك إنما يكون بتصوره ولو تصورا إجمالياً — لأن من شرع في علم ولم يتصوره مستقلاً بنفسه فأمره دأب بين اثنين — أن لا يتصوره أصلاً . وفي هذه الحالة يكون العلم بالنسبة إليه مجهولاً جهالة تامة . وطلبه حينئذ مستحيل . ضرورة أن النفس لا تتجه

نحو المجهول المطابق . الحالة الثمانية أن يتصوره بوجه عام يشمله ويشمل غيره كما لو تصور علم النحو مثلا بأنه علم يبحث عن اللفظ العربي . ومن المحتمل في هذه الحالة . احتمالا قريبا . أن يحجره البحث إلى أمر لا يعنيه ولا يريد . فيكون عابثا أو في حكم العابث . وأفعال العقلاء بمنأى عن ذلك ومعزل . ومفاد ذلك أن أصل الشروع في العلم يتوقف على تصور تصورا إجماليا . أما الشروع فيه على بصيرة أو على بصيرة كاملة فإنه يتوقف على تصور بتعريفه وعلى معرفة موضوعه وما منه يستمد .

فأما التعريف فإنه يبين حقيقة المعرف فيتشخص ويتميز عن غيره وذلك مما يجعل الشارع فيه على بينه من أمره .

وأما الموضوع فلأن معرفته بها يتم تميز العلم عن غيره إذ أن موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية . وتبعاً لتغاير الموضوعات وتعددتها تتعدد العلوم ويغايير بعضها بعضا — فالنحو علم . والفقه علم . والمنطق علم . وكل من الثلاثة يغايير الآخرين . وذلك تابع لتغاير موضوعاتها فاللفظ العربي من حيث الإعراب والبناء . وهو موضوع علم النحو . مغايير لأفعال المسكلفين من حيث تحمل وتحرم . وذلك هو موضوع علم الفقه . وكل منهما مغايير للمعلومات التصورية والتعديقية التي هي موضوع علم المنطق .

ومن هنا قيل . تمايز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات . . ثم إن التغاير بين الموضوعات قد يكون ذاتيا . كالتغاير بين موضوعي علم النحو وعلم الفقه . وقد يكون اعتباريا تراعى فيه الحيثية . وهي جهة البحث الخاصة . كالتغاير بين موضوعي علم النحو وعلم الصرف .

ومن ذلك يتضح وجه الحاجة إلى معرفة موضوع العلم قبل الشروع فيه . وأن هذه المعرفة ضرورية ليكون الشروع على بصيرة كاملة . وأما الوقوف على فائدة العلم . فلأنها في الحقيقة هي الباعث على دراسته

فهى موجودة في التعقل أولا وإن كانت متأخرة في الحصول . ولهذا قيل .

نعم ما قال سادة الأول أول الفسك آخر العمل

ولأن في سبق العلم بها شجذا للهمة واستنهاضا للعزيمة وحثا على مواصلة
الدرس وعدم الانقطاع . وفي ذلك من الخير ما فيه .

تاريخ علم الأصول

من العرض العام الذى أسلفنا يتبين أن أصول الفقه عبارة عن المصادر
التي تستنبط منها الأحكام وليست هذه المصادر إلا القرآن الذى يبلغه النبي
عليه الصلاة والسلام عن ربه . والسنة المبينة لذلك من قول أو فعل أو تقرير
سم ما يكشف عن ذلك من الإجماع والقياس والاستدلال بأنواعه ، واستنباط
الأحكام من هذه الأدلة في زمن النبوة وصدر الإسلام . لم يكن بحاجة
إلى أكثر من الرجوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام في حياته وإلى أصحابه
بعد مماته ، وكان الكثير من المسلمين ، آنذاك ، يكفيه سماع النص القرآني
لفهم المراد منه ، وكذلك يكفيه العلم بسند الحديث ليذكر مبالغ صلته
بالرسول عليه الصلاة والسلام ، على أنه كان من الصحابة من هو متصدر للإفتاء
وإرشاد الناس إلى ما يخفى عليهم من معاني القرآن وقضاء الرسول وصحابته ،
من هؤلاء الخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم .
ثم حدث بعد ذلك ما جعل استنباط الأحكام من أدلتها لا يتم إلا بعد
العلم بقواعد خاصة وقوانين لا يد منها .

وخير من وضع ذلك وبينه هو ابن خلدون في مقدمته إذ يقول .

اعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة ، وكان السلف في غنية
عنه ، لأن استفادة المعاني من الألفاظ لم يكن يحتاج فيها لأزيد مما عندهم من
الملاسة اللسانية ، وأما القواعد التي يحتاج إليها في استنباط الأحكام خصوصا
فمنهم أخذ معظمها . لأن ذلك مركز في طباعهم ومأخوذ من استعمالهم

وذلك مثل البحث في اللغة هل تثبت قياساً أولاً؟ والعام إذا أخرجت منه بعض الأفراد هل يبقى حقيقة في الباقي أولاً وما شاكل ذلك من مباحث علم الأصول، ثم يقول . وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إليها لقرب العهد وممارسة النقلة وخبرتهم بهم . فلما انقرض السلف وانقلبت العلوم صناعة وضعفت الملكات نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم . احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه ، وأول من كتب فيه الشافعي رضي الله عنه أملى فيه رسالته المشهورة . الخ :-

وبياناً للراد بهذه العبارة . وأول من كتب فيه الشافعي رضي الله عنه ، الخ نقول . . نقل في تاريخ أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنهما كتبا في تلك القواعد . كما أشار مالك رضي الله عنه في موطنه إلى بعض منها ، ومن هؤلاء من عاصر الشافعي في حياته العلمية ومنهم المتقدم عليه ، وما لا شك فيه أن لكل إمام من الأئمة قواعد اعتمدها في الاجتهاد وعول عليها في استنباط أحكامه وفتاواه ، وهذه القواعد مشبوتة ضمن ما كتبه هو أو كتبه عنه تلاميذه من الفقه .

وليس أصول الفقه إلا هذه القواعد ، وكتب الإمام الشافعي رضي الله عنه ومناظراته خير شاهد على أن كثيراً من تلك القواعد كان مدار بحثهم واجتهادهم ، فقد جرت المناظرة بينهم في الاستحسان وفي تقديم القياس على خبر الواحد ، وفي جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد . إلى كثير من أمثال هذه المباحث ، ويروى التاريخ أن جل المناظرات بين كبار الأئمة في هذا العصر لم يكن محورها الفروع وإنما كانت تدور على الأصول ، وما كان يورد فيها من الفروع فليس إلا لتأييد قاعدة أو تزييفها ، ومن ذلك نأخذ أن الشافعي رحمه الله ليس هو مبتكر هذا العلم ومخترع قواعده ، وإنما الذي كان منه أن جمع شتات عدة مسائل منه وأعلن رأيه فيها وكون من مجموعها ماسماه أصول الفقه ، فلعل ابن خلدون يريد بما قال . أن الإمام الشافعي

رضي الله عنه هو أول من كتب هذه القواعد بمجموعة مسماة بهذا الاسم الخاص
« أصول الفقه » ، أو أن ما كتبه هو أول ما وصلنا مما كتب في هذا العلم .
وقد دعا الشافعي إلى تدوين هذا العلم أمور : -

الأول : أنه جاء في عصر اشتد فيه النزاع في مصادر الفقه . فمن الناس
من حمله الشك في ثبوت السنن والآثار على رفضها جميعاً . ومنهم من لم يقبل
منها إلا ما جاء بياتاً لنص قرآني ؛ ومنهم من يرد خبر الواحد . ومنهم
من يشترط الشهرة . ومنهم من يشترط عدم مخالفة الحديث لعمل أهل المدينة .
وكما اختلفوا في السنة اختلفوا في القياس والاستحسان والإجماع . ومدلول
صغى الأمر والنهي وما يشبه ذلك من خلافات . فكان لابد له وهو يبنى
مذهباً جديداً أن يبين مسلكه في مصادر الفقه . وخصوصاً المسائل التي كانت
موضع الخلاف حينئذ .

الثاني : أنه قد كثرت روايات الحديث وتعددت طرقه فظهر التعارض
والتضارب بين ظواهر الأحاديث فكان ضرورياً للمجتهد أن يبين طريقه
في الجمع والتزجيح والنسخ حتى يزول ما يخال بين الأحاديث من اختلاف .
الثالث : إختلاط العرب بالأعاجم أضعف المسكات عن إدراك ما ترمى
إليه نصوص الشريعة .

كل هذه الأسباب حملت الشافعي على أن يبين منهجه في استنباط الأحكام
من أدلتها ، وأن يبين القواعد التي بنى عليها مذهبه ليسترشدها من رخصها
في الإفتاء والقضاء .

عهد الشافعي إلى ذلك ، فوضع رسالة تسكلم فيها عن القرآن وبيانه .
والسنة ومنزلتها من القرآن ، والناسخ والمنسوخ ، وعمل الأحاديث ، وخبر
الواحد والإجماع والقياس والاستحسان الخ . ثم تتابع العلماء من بعده
في تدوين مسائل هذا العلم . فكتب الإمام أحمد بن حنبل كتاب طاعة
الرسول . وكتاب الناسخ والمنسوخ ، وكتاب العلال . ثم كتب فيه فقهاء
الحنفية وحققوا تلك القواعد . وأطنبوا في السكتابة ، وكتب فيه أيضاً علماء

الكلام ، ولكل من الفريقين منهجه في الكتابة ؛ فأما الفقهاء فقد أكثروا من ذكر الفروع الفقهية ، وبناء مسائل الأصول على هذه الفروع واستنتاجها منها . وأما المتكلمون فإنهم يعمدون إلى تحقيق المسائل الأصولية مجردة عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن .

وعلى طريقة الفقهاء في الأصول كتب جمع من علماء الحنفية : منهم أبو بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٠٧ هـ ، وعبيد الله بن عمرو أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، وشمس الأئمة السرخسي المتوفى سنة ٤٣٨ هـ ، وفخر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ . وقد اختصر هذا الكتاب الإمام النسفي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ ، وألف صدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ كتاب التتقيح وشرحه بشرح سماه التوضيح ، وهو مختصر من كتاب البزدوى ومختصر ابن الحاجب . وألف كمال الدين بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ كتاب التحرير ، ومحب الله بن عبيد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ هـ كتابه مسلم الثبوت . وعلى طريقة المتكلمين كتب من فقهاء الشافعية أبو الحسين البصري المعتزلي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ كتاب المعتمد . وأبو المعالي عبد الملك الجويني المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، كتاب البرهان . وأبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ كتاب المستصفى . وقد اختصر هذه الكتب الثلاثة فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وسمى كتابه المحصول ، وسيف الدين الأمدى المتوفى سنة ٤٣١ هـ وسمى كتابه الإحكام في أصول الأحكام . ثم جاء محمد بن الحسن الأرموى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ واختصر المحصول في كتاب سماه الحاصل ، وقد اختصر الحاصل القاضي عبد الله ابن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٥٨ هـ وسمى مختصره المنهاج .

ثم إن ابن الحاجب وهو من علماء المالكية وتوفى سنة ٦٤٥ هـ قد اختصر كتاب الأمدى في كتاب سماه منتهى الوصول ثم اختصره في كتاب سماه مختصر المنتهى ، وكتب تاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ كتاباً سماه جمع الجوامع . وقد جمعه - كما يقول في مقدمته - من نيف وسبعين كتاباً .

تعريف أصول الفقه

فما سبق عرفنا أن لكل علم مبادئ يتوقف عليها الشروع فيه أو الشروع فيه على بصيرة . أو على بصيرة كاملة . وأن من أهم هذه المبادئ تعريف العلم وبيان موضوعه وفائدته واستمداده . ومن حقنا الآن أن نبين كلامنا بالنسبة لعلم الأصول . ولترتيب المنطقي نبدأ بالتعريف . وقبل الكلام فيه نقول .

أصول الفقه باعتبارها فنا من الفنون المدونة . مفهوم اصطلاحى . والمعروف كما هو معلوم من المنطق . حد أو رسم . فتعريف أصول الفقه كتعريف غيره من بقية المفاهيم الاصطلاحية . كالفقه والنحو . من قبيل الحدود أو من باب الرسوم ؟ يقول السيد في حاشيته على شرح القطب .

« وأعلم أن أرباب العربية والأصول يستعملون الحد بمعنى المعرف . وكثيراً ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين . وأعلم أيضاً أن الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسراً تاماً واصلاً إلى حد التعذر . فإن الجدل يشقه بالعرض العام . والفصل بالخاصة . فلذلك ترى رئيس القوم « ابن سينا » يستصعب تحديد الأشياء . وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فأمرها سهل . فإن اللفظ إذا وضع في اللغة أو الاصطلاح لمفهوم مركب . فما كان داخل فيه كان ذاتياً له . وما كان خارجاً عنه كان عرضياً له . فتحديد المفهومات في غاية السهولة . وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسومها بحسب الاسم »

وفي هذا الموضوع تكلم السعد في حاشيته على التوضيح . ومن كلامه يؤخذ أن في تعريف المفاهيم الاصطلاحية رأيين . رأى بأنها حدود حقيقية . إذ ليس وراء ما اصطلاحوا عليه شيء . ورأى أنها حدود اسمية . لجواز أن يكون هناك شيء وراء ما اصطلاحوا عليه . ويحرص بعض الكتابين على

التنبيه

مثلاً

على

الحد

الحا

وفا

البناء

الشم

أصل

اللقية

بالذ

الطه

جمع

خير

الأنبياء لهذا الخلاف بقوله في بيان قيود التعريف . هذا جنس أو كالجنس .
مثلاً . وهذه فائدة لمن أراد أن يستزيد .

تعريف أصول الفقه

أصول الفقه : لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه ، وقد صار علماً على الفن الخاص فأصبح مفرداً ، ومتابعة لمن سلف تذكر تعريفه بالنظر لكل من الحالين ، وتمشياً مع الطبع نبداً بتعريفه مركباً . وتعريفه في هذه الحالة إنما يتم بمعرفة أجزائه ، كما هو الشأن في كل مركب . وأجزاؤه أصول وفقه : فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره أعم من أن يكون البناء حسياً أو معنوياً . وفي الاصطلاح له معان أربعة :

١ - الدليل يقال الأصل في وجوب الصلاة قوله تعالى أقيموا الصلاة .

٢ - القاعدة السكينة يقال : « لا ضرر ولا ضرار » أصل من أصول الشريعة أى قاعدة من قواعدها السكينة . و « الفاعل مرفوع » أصل من أصول النحو أى قاعدة من قواعده العامة .

٣ - الراجح : يقال : إذا تعارض القرآن والقياس فالقرآن أصل بالنسبة للقياس أى راجح عليه . وإذا تعارضت الحقيقة والمجاز ، فالحقيقة أصل بالنسبة للمجاز أى راجحة عليه .

٤ - المستصحب : يقال من تيقن الطهارة وشك في الحدث فالأصل الطهارة أى المستصحب هو الطهارة .

وإذا أضيفت الأصول إلى الفقه كان أنسب معنى لها الأدلة - والأدلة جمع الدليل - وهو في اللغة المرشد وما به الإرشاد لأنه فعيل بمعنى فاعل . وفي مصطلح الأصوليين ، ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري .

والنظر كما هو معلوم: ترتيب أمور معلومة في الذهن للتأدي إلى مجهول: —
ويكون صحيحاً إذا كان من الجهة التي توصل إلى المطلوب وهي جهة
الدلالة كالتغير في العالم لإثبات حدوثه دون البساطة أي عدم التركيب .
وكالأمريّة في . أقيم الصلاة ، لإثبات وجوبها دون الخطاب .

ومن تعريف الدليل نأخذ أن ترتيب الأمور المعلومة الذي هو التركيب
بالكيفية المخصوصة سبب في كون الدليل موصلًا إلى المطلوب . وإذا فهو
خارج عنه وليس داخلاً في حقيقته .

وأما الدليل عند المناطقة فهو قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزوم
عنها لذاتها قول آخر . ومفاده أنه لا يسمى دليلاً إلا ما كان مركباً . فالتركيب
عندهم جزء من حقيقة الدليل وهذا هو فرق ما بين الإصطلاحين .

فالدليل على حدوث العالم عند المناطقة هو مجموع قولنا

العالم متغير وكل متغير حادث

فأما عند الأصوليين فإنه نفس العالم . ولكنه لا يوصل إلى النتيجة
إلا بواسطة التركيب

ثم إن أدلة الفقه متنوعة إلى أدلة كلية وتسمى مجملّة لأنها لم تتعلّق بشيء معين .

وعدم التعمين لازم للاختلاط الذي هو معنى الإجمال عرفاً . وذلك
كمطلق الأمر . ومطلق الإجماع . ومطلق القياس — وأدلة جزئية وتسمى
تفصيلية لتفصيل متعلّقها وتعيينه كالأمر بالصلاة . والإجماع على أن لبنت
الابن السدس مع البنت تكملّة للثلاثين ، وقياس الأرض على البر في كونه ربوياً .
وغير خاف أن الأدلة التفصيلية إنما يبحث عنها الفقيه ، لأن غرضه إثبات
الاحكام لأفعال المكلفين — فأما الأصولي فإن بحثه عن الأدلة الكلية . وإذا
فأصول الفقه أدلة الفقه الكلية : —

هذا هو تعريف الأصل وما يتصل بتعريفه : —

أما الفقه : فعناه لغة الفهم — يقال فقه بكسر القاف كفههم وزناً ومعنى — رفته بالفتح سبق غيره إلى الفقه، وفقه بالضم صار الفقه سجية له . ومعناه اصطلاحاً : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية . فالعلم ومعناه الإدراك . جنس في التعريف . وتخصيصه بالأحكام قيد يخرج العلم بالذوات والصفات والأفعال ، وذلك لأن العلم لا بد له من معلوم ، فإن لم يكن المعلوم محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجرهر كالجسم . وإن احتاج إلى محل يقوم به . فإن كان سبباً لتأثير الغير فهو الفعل . وإن لم يكن . فإن كان نسبة بين شيئين فهو الحكم ، وإن لم يكن فهو الصفة كالبياض ونحوه ، فتقييد العلم بكونه متعلقاً بالحكم يخرج لما عداه من بقية أقسام المعلوم كما سلف ، وظهر أن الحكم معناه النسبة ، فالأحكام هي النسب التامة ، والعلم بها تصديق بتعلقها ، وتقييد الأحكام بالشرعية وهي المأخوذة من الشرع . قيد ثان يخرج العلم بالأحكام الحسية ، كالعلم بأن الشمس مشرقة ، والعلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن السكك أعظم من الجزء والعلم بالأحكام الوضعية كالعلم بأن الفاعل مرفوع .

وتخصيص الأحكام بالعملية . قيد يخرج الأحكام الاعتقادية ، والعملية هي المتعلقة بكيفية عمل ، وكيفية العمل هي الصفة القائمة به من الأحكام الخمسة . وتوضيح ذلك لو قلنا . الوتر ممتنون مثلاً ، فالوتر الذي هو فعل المكاف محكوم عليه ، والسنية التي هي عبارة عن الطلب غير الجازم محكوم بها ، والحكم ثبوت السنية للوتر ، ومتى ثبتت له كان متصفاً بها وكانت كيفية له .

ثم إن كون الأحكام الفقهية عملية إنما هو بالنظر للغالب . فإن طهارة الخمر إذا تخللت . وكون الرق مانعاً من الإرث . من أحكام الفقه . وليس شيء منها عملياً إلا بتأويل .

ووصف العلم في التعريف بكونه مكتسباً قيد رابع يخرج عن الفقه علم الله سبحانه وتعالى بهذه الأحكام فلا يسمى فقهاً ، وتقييد الاكتساب بكونه

من الأدلة يخرج الأحكام التي يعلمها النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل من طريق الوحي . ولو اعتبرنا الوحي دليلاً شمل التعريف عليهما وسعى فقهاء ، ثم أن تقييد الأدلة المكتسب منها العلم بكونها تفصيلية يخرج علم المقلد بهذه الأحكام ، فإنه إنما استفيد من دليل إجمالي ، وهو أن كل حكم قال به الإمام الذي يقلده فهو حكم الله في حقه ، وهذا دليل إجمالي لا تفصيلي .

وأل في الأحكام للاستغراق . فيكون الفقه هو العلم بكل الأحكام ، وقول بعض الأئمة لا أدري لا يخرجهم عن كونهم فقهاء . لأن المراد بالعلم هو التهيؤ . وذلك متحقق فيهم . ووزان هذا الوكيل فلان يعلم النجوى . فليس المراد أن جميع مسائل حاضرة عنده مفصلة لديه . بل معناه أنه متى المعرفة للجميع .

هذا وقد ورد على تعريف الفقه بأنه العلم بالأحكام الخ . . . اعتراض مؤداه أن الفقه ظني إذ كان مأخوذاً من الأدلة السمعية وهي تفيد الظن ، والعلم معناه الإدراك الجازم . فأخذه جنساً في تعريف الفقه باطل لما بين الظن والجزم من تغاير وهذا الاعتراض يعرف باعتراض الباقلاني والجواب عنه من وجوه .

الأول : أن العلم كما يفهم بالإدراك الجازم يفسر بالإدراك مطلقاً أعم من أن يكون جازماً أو غير جازم . وهو في تعريف الفقه بالمعنى الثاني . الثاني : أن للفقه جهتين . أخذه من الأدلة — وهو من هذه الجهة ظني . ووجوب العمل به على المجتهد . وهو بهذا الاعتبار قطعي ، ومن هذه الجهة صح أخذ العلم بمعنى الجزم جنساً في تعريفه .

الثالث : أن الفقه وإن كان ظنياً إلا أن الظن فيه قوى قريب من القطع . فالتعبير عنه بالعلم بمعنى الجزم تعبير مجازي لعلاقة المجاورة ، وصح هذا في التعريف لوجود القرينة .

« تعريف أصول الفقه على أنه علم »

هو القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. أو هو العلم بهذه القواعد ، فالقواعد وهي القضايا السككية . جنس في التعريف يخرج الأمور الجزئية . والتي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام . قيد يخرج به شيان القواعد التي لا يوصل البحث فيها إلى شيء بأن تكون مقصودة لنفسها — كقاعدة العدل أساس الملك ، والقواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط غير الأحكام . كقواعد النحو ومثلاً وقواعد الصناعات . ومن أدلتها التفصيلية قيد لبيان الواقع ، لأن الأحكام لا تستنبط إلا منها .

قواعد العلم ومساائله هي القضايا التي يبحث فيه عنها ، والبحث فيها عبارة عن إثبات محمولاتها لموضوعاتها ، فن قواعد علم الأصول ، الأمر للوجوب — النهي للتحريم ، العام يفيد شمول الحكم لكل الأفراد قطعاً أو ظناً . وهي قضايا كلية . لأن آل فيها للاستغراق — وهي بمعنى كل ، ثم هي كلية وإن كانت مهمة غير مسورة لما يقرر من أن مهمات العلوم كليات . وطريق التوصل بهذه القواعد إلى استنباط الأحكام الفقهية أن تأتي بالدليل الجزئي وهو الدال على شيء معين كأقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنى . واقتلوا المشركين ، ومن اللغة نعلم أن أقيموا أمر ، ولا تقربوا نهى — والمشركون عام .

يجعل هذا الدليل صغيراً ، ثم نضم إليه القاعدة الأصولية الملائمة له كبرى ، فينتظم قياس هكذا .

أقيموا الصلاة أمر ، والأمر للوجوب ، فأقيموا الصلاة للوجوب لا تقربوا الزنا نهى ، والنهي للتحريم ، فلا تقربوا الزنا للتحريم اقتلوا المشركين عام ، والعام يدل على الشمول ، فاقتلوا المشركين يدل على قتل كل مشرك .

فثبوت الوجوب للصلاة والتحريم للزنا ، والقتل لكل مشرك ، وما شابه

ذلك . هو الحكم الفقهي . وبما سبق ظهر وجه توقف معرفته على القاعدة
الاصولية فإنها كبرى في الدليل الموصل إليه . وظهر أيضاً كيف أن البحث
في القواعد الاصولية يوصل إلى استنباط الأحكام من أدلتها ، فإن البحث
فيها كما سلف عبارة عن إثبات محمولاتها لموضوعاتها . ولولا أن محمولاتها
ثانية لموضوعاتها ما صح أخذها جزءاً في الدليل .

هذا ومن العلماء من عرف أصول الفقه باعتباره علماً بأنه أدلة الفقه
الإجمالية وطرق الاستفادة جزئياتها وخال مستفيدها ، وليس بين التعريفين
في الحقيقة من خلاف ... يتضح ذلك مما يأتي :

هذا التعريف يعطى أن أصول الفقه عبارة عن ثلاثة أشياء :

١ - أدلة الفقه الإجمالية أى السكلية .

٢ - طرق الاستفادة جزئيات هذه الأدلة - وجزئياتها هي الأدلة
التفصيلية .

٣ - حال مستفيد الجزئيات ، ومستفيدها هو المجتهد لأنه هو الذي
يستفيد الأحكام من الأدلة .

فأما التعريف الأول فإنه يعطى كما سلف أن أصول الفقه عبارة عن
شيء واحد هو القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام
من أدلتها .

والقواعد كما سبق أيضاً هي القضايا السكلية كقاعدة الأمر بالوجوب
مثلاً . وموضوعها دليل من أدلة الفقه الإجمالية ، وهذه السكلية إنما يثبت
حكمها في الصلاة إذا لم يكن الأمر بها معارضاً بدليل آخر راجع على هذا
الدليل أو مساو له ، ولم يكن الدليل الدال على طلبها منسوخاً بدليل آخر .
وكون المسلم يقتل بالذمى قصاصاً أو لا يقتل به حكم فقهي ، وكل من الرأيين .
قال به فريق من العلماء مستنداً إلى دليل يعارض الدليل الذي استند إليه
الآخر . وموضع الخلاف بين الفقهاء أكثر من أن تحصى ، ومرجع هذا

الخلاف إلى اختلاف الأدلة وتعارضها، والواقع المستند إلى المعقول ناطق بأن التعارض إنما هو في الأدلة التفصيلية، وأخذ الحكم من دليل عند تعارضه مع غيره يتوقف كما بينا سابقاً على إزالة ما بين الدليلين من تعارض. وذلك يتوقف على معرفة المرجحات ومباحث النسخ، وكل ذلك يعبر عنه بكيفية الاستفادة الأحكام من الأدلة التفصيلية التي هي جزئيات للأدلة الإجمالية. وكما أوضحنا فيما سبق أيضاً أن استنباط الأحكام من أدلتها لا يكون إلا من المجهتد. فإن ذلك يستدعي معرفة الأمور التي لابد من توافرها فيه، وهو ما يعبر عنه بحال مستفيد الأحكام. ومن ذلك كله ظهر أن استنباط الأحكام بواسطة القواعد الكلية يتطلب العلم بهذه القواعد، والعلم بكيفية الاستفادة الأحكام من جزئياتها والعلم بأحوال مستفيدةها. وذلك هو ما يدنه التعريف الثاني تفصيلاً.

وإذا فليس بين التعريفين من خلاف إلا الخلاف بين المجمل والمفصل.

موضوع أصول الفقه

أصول الفقه كما سبق هو القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها وهذه القواعد عبارة عن قضايا موضوعاتها أدلة الفقه الكلية ومحمولاتها أحوال من أحوال هذه الأدلة. ولما كانت هذه الأدلة من الشرع لا غير وكانت معلومة بالسمع. كانت شرعية وكانت سمعية. وفيما تقدم ذكرنا أن موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية. والذاتي كما هو معلوم من المنطق هو ما يلحق الشيء لذاته أو لجزئه المساوي، والبحث عنها عبارة عن إثباتها للموضوع إيجاباً أو سلباً. وتطبيق هذا المبدأ على أصول الفقه وأخذنا من تعريفه السابق نجد أن مسائله عبارة عن قضايا موضوعها أدلة الفقه الإجمالية ومحمولاتها أحوال من أحوالها. ومهمة الأصول هي إثبات هذه الأحوال لتلك الأدلة، وإذا بحثنا في تلك الأحوال وجدناها كلها ترجع إلى استنباط الأحكام، فموضوع علم

الأصول إذا هو أدلة الفقه الإجمالية من حيث يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام الشرعية .

وأدلة الفقه الإجمالية هي القرآن والسنة والإجماع والقياس الخ . وقد يكون البحث عن القرآن من ناحية كونه قديماً أو حادثاً . معجزاً بنفسه أو بالصَّرْفَة . أو غير معجز . وقد يكون البحث عن السنة من ناحية كونها متواترة أو غير متواترة . وقد يكون البحث فيها من ناحية السند وحال رجاله مثلاً . والفقيه إنما يستنبط الأحكام من كل نوع من هذه الأنواع بعد ثبوت وصفه من خارج . ولا شأن للأصول بهذه المباحث إلا تبعاً . فإنه إنما يبحث عن استنباط الأحكام بما ثبت وصفه . ويبحث في أي دليل إنما هو من ناحية استنباط الأحكام منه . فالأدلة موضوع الأصول بهذا القيد وحده . وليكون العلم متميزاً عن غيره لا يذكر موضوعه إلا مقيداً بحجة البحث الخاصة التي يعبر عنها بقولهم من حيث كذا . ولذا يقال . قيد الحثية في بيان الموضوع لا بد منه فإن تغاير العلوم وتعددتها إذا كان يحثها عن شيء واحد إنما يكون لتعدد الحثيات وتغايرها .

ثم إن القرآن وما معه لم يقع واحد منها بعنوانه العام موضوعاً لمسألة من مسائل علم الأصول ، وإنما موضوعات مسائله في الواقع أنواع كل منها كالامر والنهي . والمتواتر وخير الواحد . وإجماع الصحابة وإجماع غيرهم . أو شيء يعرض لهذه الأنواع كالعوم والخصوص والإطلاق والتقييد . أو هو شيء يعرض لهذه الأعراض كالعام المخصوص بحجة مثلاً .

ومفاد ذلك أن أدلة الفقه الإجمالية موضوع لعلم الأصول بالقوة وموضوعه بالفعل الذي يبحث عنه في مسائله . أنواع هذه الأدلة وأعراض هذه الأنواع وأنواع تلك الأعراض .

هذا ولما كان علم الأصول كما يبحث عن الأدلة من جهة استنباط الأحكام منها . يبحث أيضاً عن الأحكام من جهة استنباطها من الأدلة . فقد ذهب فريق من الأصوليين إلى أن موضوعه الأحكام بهذه الحثية . ورأى فريق

آخر أن موضوعه الأدلة بالحيثية السابقة والأحكام بالحيثية السابقة أيضاً .
قال شارح التحرير بعد أن سرد هذه الآراء موجهها ما اختاره المؤلف من
أن موضوعه الأدلة . فقط ... إن هذا أقرب إلى الضبط .

فائدة علم الأصول

علم مما سبق أن أصول الفقه هو القواعد والقضايا التي يتوصل بمعرفتها
إلى استنباط الأحكام من أدلتها : ومعلوم أن إلى للغاية ، فغاية علم الأصول
إذاً هي استنباط الأحكام من أدلتها بمعنى القدرة على ذلك وغاية الشيء ثمرة
وفائده المترتبة عليه ، فالقدرة على استنباط الأحكام من أدلتها هي فائدة علم
الأصول ، وذلك بالنسبة للمجتهد ، فأما بالنسبة للمقلد فإنها الوقوف على
مدارك الأئمة ومستنداتهم في الأحكام التي استنبطوها ، وذلك باعث على
الإذعان لهم والاطمئنان إلى العمل بما قالوا به . وأيضاً الاستعانة على أخذ
المعاني من نصوصها .

استمداد أصول الفقه

أصول الفقه كما سبق علم يبحث عن أدلة الفقه الإجمالية ، وهي القرآن
والسنة وما انفرد عنهما ، يبحث عنها المستنبط منها الأحكام .

ولما يكون الاستدلال بكل منهما مقبولاً لمن يؤمن بهما ويذعن لما
فيهما . والإيمان بالقرآن . معناه التصديق بأنه كلام الله ، وذلك بتوقف على
الإيمان بالله وصفاته التي منها صفة الكلام . إذ القرآن أثر من آثارها ومظهر
من مظاهرها . ثم هو كالاستدلال بالحديث متوقف على الإيمان بالرسول وأنه
صادق فيما يبلغه عن ربه ، وأنه معصوم عن الكذب وأن دعواه الرسالة
حق أيدها المعجزة التي أظهرها الله على يديه تأييداً له فيما يدعى . والذي
تكفل ببيان ذلك كله علم الكلام .

ومما سبق أيضاً علم أن أصول الفقه عبارة عن قضايا موضوعاتها أنواع

الأدلة وأعراضها من أوامر ونواه وعمومات وخصوصات إلى غير ذلك .
وحقائق هذه الأشياء وأحكامها إنما تعلم من اللغة العربية .

وكذلك علم أن غاية علم الأصول هي استنباط الأحكام من أدلتها .
واستنباط الأحكام عبارة عن إثباتها لأفعال المكافين إذا اقتضى الدليل
ذلك . ونفيها عنها إذا كان ما يفيد الدليل هو هذا ؛ وإثبات الأحكام أو نفيها
حكم عليها بذلك وهو يستدعي حتماً سبق تصورهما عملاً بما هو مقرر من أن
الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

ومن كل ذلك نستخلص أن علم الأصول يتوقف على علم الكلام .
وعلى اللغة العربية وعلى تصور الأحكام ، وما يتوقف عليه العلم هو
ما يستمد ذلك العلم منه ، فأصول الفقه إذاً يستمد من .

علم الكلام — واللغة العربية — وتصور الأحكام .

هذا ولما كان علم الكلام علماً قائماً برأسه وله مباحثه الخاصة به ، وكذلك
اللغة العربية لها مباحثها الخاصة بها . فإن بعضاً من كتب في الأصول قد
اكتفى بذلك ولم يتعرض في كتابته لشيء من هذه المباحث ، وأما غيره ممن
تعرض لها فقد اقتصر على ما يلائم غرضه منها . كما أن بعضاً آخر قد تعرض
لشيء من المبادئ المنطقية لحاجة الاستدلال إليها .

ومباحث الأحكام لما لم تدون ولم تبحث في غير علم الأصول فقد
تعرضوا لها جميعاً وبدأوا الكلام عليها بتعريف الحكم تمشياً مع الطبع فقالوا

تعريف الحكم

الحكم في مصطلح الأصوليين ، خطاب الله المتعلق بفعل المكاف اقتضاء
أو تخيير أو بأعم من فعل المكاف وضعاً : —

الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ، وهذا أمر اعتباري لا يتصف
بالوجود ، فأخذه بهذا المعنى جنساً في تعريف الحكم لا يجوز ، لأن تعريف

الوجودى يغير الوجودى لا يصح ، لذلك لا يراد بالخطاب هذا المعنى وإنما يراد به أثره وهو المخاطب به ، وخطاب الله على هذا هو كلامه النفسى القديم ، وألفاظ القرآن التى تتلوها دالة على هذا المعنى النفسى . كما أن السنة والإجماع والقياس كاشفة عنه ، وإذا فالأحكام المأخوذة من كل منها ثابتة بالخطاب كالأحكام المأخوذة من القرآن من غير فرق ، وعليه فخطاب الله مراد به خطاب الله أصالة أو بالتبع .

والمسكلف هو البالغ العاقل الذى لم يمتنع تكليفه . وأل فيه للجنس فيصدق على السكلى وعلى البعض . والمراد بالفعل كل ما يعده العرف فعلاً سواء كان من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح . فيشمل الاعتقاد والنية والأقوال كشكيرة الإحرام وغير الأقوال كأداء الزكاة والحج ، والسكف كترك السرقة وغير السكف كالصلاة ، كما شمل المسكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما خص به وكخزينة الذى خص بالإكتفاء بشهادة وحده ، ومعنى تعلق الخطاب بفعل المسكلف . ارتباطه به على وجه يبين صفة الفعل وحاله من كونه مطلوباً أو غير مطلوب مثلاً .

وتقييد الخطاب بكونه متعلقاً بفعل المسكلف . يخرج عن الحكم الخطاب المتعلق بذات الله وصفاته . كقوله تعالى الله لا إله إلا هو — خالق كل شئ — هو الحى ، ويخرج عن الحكم أيضاً الخطاب المتعلق بذوات المسكلفين والجمادات كقوله تعالى واقدخلة ماكم ، ويوم نسير الجبال . وقيل يا أرض أبلعى ماءك ويا سماء أقلعى ، كما يخرج عن الحكم أيضاً الخطابات المتعلقة بفعل الصبي من عبادات ومعاملات ، ووجوب الزكاة فى ماله . ووصف صلاته بالصحة إن استجمعت شروطها وأركانها وكونه يشاب عليها ، وتضمينه قيمة ما يتلف ، لا يعارض هذا ولا يناقضه . لأن الخطاب الوارد بهذا موجه إلى الولي بدليل الحديث . مروى بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر . . وكونه يشاب عليها وإن لم يكن مأثوراً بها

الحكمة هي أن يعتادها فلا يتركها ، وكما هو معلوم ليس من الضروري أن يكون الثواب في مقابلة عمل :

فإن يثبنا فبمحض الفضل

ولو سلم أن الخطاب بهذه الأشياء موجه إلى الصبي ومتعلق بفعله فإنه من باب خطاب الوضع لا خطاب التكليف . وهو ما فيه الكلام . وكل منهما نوع من الحكم كما سيأتي .

ثم إن المتعلق كما هو مقرر في علم الكلام متنوع إلى قديم وهو الثابت قبل البعثه وقبل وجود المكلف متصفاً بصفات التكليف . وحادث وهو ما يكون بعد البعثه وبعد وجود المكلف متأهلاً للتكليف وكلا النوعين مراد هنا ، فيكون الحكم حادثاً لأن المركب من القديم والحادث حادث ، وقد أشار إلى حدوث الحكم بعض السكاكين إذ قال عند تعريف الحكم « والحكم ، أي المتعارف عند الأصوليين بالإثبات تارة والنفي تارة أخرى » . والإثبات والنفي من أقوى أمارات الحدوث اقتضاء أو تخيراً . بيان لجهة التعلق . والاقتضاء معناه الطلب . وتقييد التعلق بهذا القيد يخرج عن الحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين على غير هذا الوجه كمدلول . وما تعملون في قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » فإنه متعلق بأفعال المكلفين للإخبار بأنها مخلوقة لله تعالى وليس فيه اقتضاء أو تخيير . فلا يكون حكماً . أو بأعم وضعاً . معطوف على جملة بفعل المكلف إقتضاء أو تخييراً . أو للتبويب والتقسيم ، والأعم من فعل المكلف هو الذي يشمل ويشمل غيره وهو الشيء ، والوضع معناه الجعل على نحو خاص .

ومن ذلك نأخذ أن الحكم عبارة عن خطاب الله المتعلق بفعل المكلف إقتضاء أو تخييراً . وهذا نوع منه ، أو هو خطاب الله الوارد بوضع شيء على نحو خاص . وهذا نوع آخر منه ، ولما كان النوع الثاني غير خاص بفعل المكلف كما سيوضح عند الكلام عليه . كان لابد فيه من قولنا أو بأعم ، ولو

لم نأت بها ،
ومفاده أن
الاقتضاء أو
هذا بأن
الصلاة لا

ما ذكر
بعضهم في
فندق هذا
خارج عنه

ولهم
ولأنها هي
في الاصط
بالتعميم في
صور النة
النص رة
السببية
فلا تسكو
طلباً ضمني
التسليم
أن خطا
كقوله :

وإذا

الأو

ويسمى

لم نأت بها وقلنا أو وضما ، لسكانت معطوفة على قولنا اقتضاء أو تخييراً .
ومفاده أن الحكم إنما يتعلق بفعل المكلف فقط ، والتعلق له وجهان ،
الاقتضاء أو التخير . وهذا وجه . والوضع . وهو الوجه الثاني . ويقضى
هذا بأن الخطاب المتعلق بفعل المكلف على جهة الوضع كالدلوك لوجوب
الصلاة لا يكون حكماً . مع أنه حكم شرعي إذ لم يعلم إلا من جهته .

ما ذكرناه في تعريف الحكم هو ما ذكره جمهور الأصوليين . وقد اقتصر
بعضهم في تعريفه على أنه الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً
فمنقضى هذا بأنه لا يشمل كل أنواع الحكم . لأن الحكم الوضعي بأنواعه
خارج عنه .

ولهم في الرد على ذلك طريقان . الأول . أن هذه الأنواع ليست أحكاماً
وإنما هي علامات ومعرفات للأحكام ، والمسألة اصطلاحية ولا مشاحة
في الاصطلاح . الثاني أن التعريف المذكور شامل لما ظن خارجاً عنه . وذلك
بالتعميم في الاقتضاء وجعله صادقاً على الطلب الصريح وغير الصريح . فمن
صور النقض قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإن هذا
النص رتب الأمر بالقطع على السرقة وعلقه عليها فتسكون سبباً فيه ، فهذه
السببية حكم شرعي لأنها من الشارع ، فالمعترض يقول لا طلب فيها ولا تخيير
فلا تسكون حكماً مع أنها حكم ، وصاحب التعريف الأخير يقول إن فيها
طلباً ضمناً غير صريح ، إذ معنى النص إذا وجدت السرقة فاقطعوا ، ومع
التسليم بهذا . فالتعريف لا يزال غير جامع ، لأنه خاص بفعل المكلف مع
أن خطاب الوضع يتناول فعل المكلف كآية السرقة ، وغير فعل المكلف
كقوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » .

وإذا فما صنعه جمهور السكاكين خير وأولى ، ومنه أخذنا أن الحكم نوعان

الأول : خطاب من الله يتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً .
ويسمى حكماً تكليفياً وخطاب تكليف .

الثاني : خطاب من الله يتعلق بالشئ على جهة الوضع . ويسمى حكماً وضعياً وخطاب وضع .

فالحكم التكليفي إذا . خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخيراً .

والحكم الوضعي . خطاب الله المتعلق بشئ على جهة وضعه مع حكم شرعي وضعاً خاصاً .

وتحصل من ذلك أن كلاهما خطاب من الله ، وأن خطاب التكليف يتعلق بفعل المكلف خاصة . وجهة التعلق هي الطلب أو التخيير .

وأن الحكم الوضعي يتعلق بفعل المكلف وبغير فعل المكلف . وجهة التعلق لا طلب فيها ولا تخيير وإنما هي ترتيب بين متعلق الخطاب وحكم تكليفي ترتيباً خاصاً .

وقبل أن نبين أقسام كل نستطرد في إيجاز إلى القول بأن تعريف الحكم بما سبق إنما يتمشى مع مذهب أهل السنة الذين يثبتون لله كلاماً نفسياً قديماً وإن ذلك لا يلائم مذهب المعتزلة كما هو معروف . . . وإذا فالحكم عندهم شيء آخر هو ما سنبينه .

الحكم عند المعتزلة

بيان ذلك يتوقف على بحث نلخصه في أن الأفعال هل تتصف بالحسن والقبح اتصافاً ذاتياً ويدرك العقل فيها ذلك ، أو أن حسن الأفعال وقبحها . بمعنى كون الفعل موجباً للمدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة لا يثبت شيء من ذلك إلا من الشارع ولا يعلم إلا من طريقه ؟ الأول رأى المعتزلة . والثاني مذهب أهل السنة . ومقرر أن المعتزلة يقولون إن ثبوت صفة في الفعل يستتبع حتماً أن يكون لله في هذا الفعل حكم يتفق مع هذه الصفة ، وأن العقل متى أدرك الصفة فإنه يدرك الحكم . . . وإذا فالحكم عندهم :-

هو ما يثبت الشارع في الفعل موافقاً لما فيه من صفة . وبعبارة أخرى هو اعتبار الشارع شغل ذمة المكلف بالفعل على حسب ما فيه من صفة . . وأقسام الحكم عندهم هي أقسامه عند أهل السنة . غير أن مرجع التقسيم مختلف . فرجعه عند المعتزلة هو الصفة الثابتة في الفعل . وبتنوعها يتنوع الحكم . لأنها إما صفة حسن أو صفة قبيح . فصفة الحسن إن اقتضت الفعل ومنعت من الترك فالحكم بالإيجاب . وإن اقتضت الفعل ولم تمنع من الترك . فالحكم بالندب . وصفة القبيح إن اقتضت الترك ومنعت الفعل فالحكم بالتحريم . وإن لم تمنع من الفعل فالحكم بالكراهة ، وما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبيحاً فهو المباح .

أما مرجع التقسيم عند أهل السنة فإنه يتعلق الخطاب ، وتوضيح ذلك فيما يلي :

الحكم التكليفي وأقسامه

الحكم التكليفي كما سبق خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً والاقضاء معناه الطلب . . وهو أقسام أربعة ، لأنه إما طلب للفعل طلباً جازماً . أو غير جازم . وإما طلب للكف عن الفعل كذلك . جازماً أو غير جازم

فإن كان طلباً للفعل طلباً جازماً	فهو الإيجاب
وإن كان طلباً للفعل طلباً غير جازم	فهو الندب
وإن كان طلباً للكف عن الفعل طلباً جازماً	فهو التحريم
وإن كان الخطاب متعلقاً بالفعل على جهة التخيير بين فعله وتركه	فهو الإباحة

هذه الخمسة . الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة — هي أقسام الحكم التكليفي . واستخلاص حقيقة كل منها بعد ذلك من السهولة بمكان

فالإيجاب هو الخطاب الدال على طلب الفعل طلباً جازماً . كاقيموا الصلاة .
والندب هو الخطاب الدال على طلب الفعل طلباً غير جازم . فكاتبوهم
إن علمتم فيهم خيراً
والتحريم هو الخطاب الدال على طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً :
لا تقربوا الزنا
والسكراهة هي الخطاب الدال على طلب الكف عن الفعل طلباً
غير جازم .

إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
والإباحة هي الخطاب الدال على تخيير المكلف بين الفعل والترك .
ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم .
هذا — ومن نظر في كتب الفقه وجد أن أقسام الحكم تزيد عن هذه
الخمس . فهناك غيرها . سنة مؤكدة وسنة غير مؤكدة ورغبية ومندوب
ومستحب وتطوع ومكروه تحريماً ومكروه تنزيهاً وخلاف الأولى .
والواقع أنها لا تخرج عن الأقسام الخمسة السابقة . لأن السنة المؤكدة
وغير المؤكدة والمستحب والتطوع كلها من المندب . وهو الفعل المطلوب
طلباً غير جازم . والمكروه تحريماً وتنزيهاً وخلاف الأولى كلها من المكروه ،
والفرقة بين هذه الحقائق وتسمية كل منها باسم يخصه إنما هو إصلاح للفقهاء
ولا شأن للأصوليين به .

وقد تبين مما سبق أن أقسام الحكم . الإيجاب والتحريم ، غير أن بعضاً
من الناس يعبرون عن هذين بالوجوب والحرمة مرة وبالواجب والحرام
مرة أخرى ، فالعبارات ثلاث . إيجاب وتحريم . وجوب وحرمة . وواجب
وحرام . فما هي النسبة بين هذه العبارات ؟ توضيحاً لذلك نرى أن في قوله
تعالى أقيموا الصلاة مثلاً أموراً ثلاثة

الأول : خطاب من الله سبحانه دال على طلب الصلاة جزماً . . لوضع
الصيغة لذلك أو للقرينة . . فهو طالب لها وموجب ، وموجب إسم فاعل
من أوجب ومصدره الإيجاب .

الثاني فعل تعلق به هذا الخطاب وهو الصلاة . ومادام الخطاب موجباً لها فهي واجبه . وواجب لاسم فاعل من وجب ومصدره الوجوب
الثالث : وصف ثبت لهذا الفعل نتيجة لتعلق الخطاب به على الوجه الخاص وهو كونه مطلوباً طلباً جازماً وذلك هو الوجوب .
وذلك يعطى في وضوح أن الإيجاب هو نفس الخطاب الخاص وأن الوجوب أثره وهو ما ثبت في الفعل نتيجة لتعلقه به . وأن الواجب متعلقه وهو الفعل .

ومثل ذلك تماماً يقال في التحريم والحرم ، وعليه فالنسبة بين الإيجاب والوجوب والواجب التباين . الذاتي لأن الوجوب أثر الإيجاب وأثر الشيء غيره ، والواجب متعلق الإيجاب . والتغاير بين المتعلق والمتعلق واضح ومثل هذه النسبة . . النسبة بين التحريم والحرم والحرام
فالتعبير عن الإيجاب بالوجوب تعبير بالآثر عن المؤثر وهو مجاز . . .
والتعبير عن الإيجاب بالواجب تعبير بالمتعلق عن المتعلق وهو مجاز ما ساف هو اتجاة لبعض العلماء ، وفريق آخر يرى أن ذلك مسلم بين الإيجاب والواجب ، والتحريم والحرام . فأما الإيجاب والوجوب والتحريم والحرم فإنهما شيء واحد بالذات هو الخطاب الدال على طلب الفعل أو السكف عنه . والتغاير بينهما اعتباري ، لأن هذا الخطاب باعتبار صدوره عن الله تعالى يسمى إيجاباً أو تحريماً . وباعتبار تعلقه بالفعل يسمى وجوباً وحرمه ، فالتعبير بأحدهما عن الآخر مرجعه إلى التسامح والتساهل .

ثم لا شك أن الإيجاب سابق والوجوب لاحق له ومترتب عليه ، وعلى الطريقة الثانية هذا لا ينافي الاتحاد بحسب الذات . إذ مرجعه إلى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر وهو سائغ ولا ضرر فيه .

الفرض والواجب

كما تقدم علم أن الواجب هو الفعل الذي دل الخطاب على طلبه طلباً جازماً . ومقتضى هذا أن فعله لازم وأن تركه لا يجوز . ويستلزم هذا أن يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، وقد عرف بهذا تعريفاً باللازم . غير أنه لما كان من الواجبات ما يكون تركه في بعض الحالات غير موجب للعقاب كالواجب الموسع في أول الوقت مثلاً والواجب السكفائي إذا أداه بعض المكلفين ، وكان التعريف بوضعه السابق لا يشمل مثل هذه الصور . وكان شمولها أمراً لا بد منه ، زيد في التعريف ما يجعله كذلك ف قيل . الواجب هو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه مطلقاً — أى في كل حال .

وهذا الفعل كما يسمى واجباً يسمى فرضاً . سواء كان الخطاب الدال على طلبه قطعياً أو ظنياً . وهذا رأى من عدا الحنفية ، مستندين في ذلك إلى الأصل اللغوي ، فإن الفرض معناه التقدير ، والوجوب معناه الثبوت . وكل من التقدير والثبوت كما يكون بالدليل القطعي يكون بالدليل الظني من غير فرق ، أما الحنفية فإنهم يقولون إن الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني ، واستندوا في ذلك أيضاً إلى اللغة . فإن الفرض معناه القطع . ومنه فرضنا القوس . أى الحزان اللذان في نهايته ، والوجوب معناه السقوط ومنه « فإذا وجبت جنوبها » .

والظن مما قط في الرتبة عن القطع . فكان تسمية الثابت به واجباً أنسب . وتسمية الثابت بالقطعي فرضاً أليق . وذلك يدل على أن الخلاف بين الحنفية وغيرهم في هذا خلاف لفظي . إذ لم يتوارد النفي والإثبات فيه على شيء واحد — وأخيراً : —

فإن الواجب يتنوع إلى أنواع باعتبارات .
فباعتبار المكلف يتنوع إلى فرض عين وفرض كفاية ، إذ قد يكون

يقصد الشارع إيجاب الفعل على كل مكلف بعينه . كالصلاة والزكاة ، مثلاً ويسمى واجباً عينياً وفرض عين . وقد يكون غرض الشارع حصول الفعل من أى مكلف كان . كصلاة الجنائز . ويسمى واجباً كفاًياً وفرض كفاية ، ويعرف بأنه مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات لفاعله ، وهل هو واجب على الكل ويستقط بفعل البعض .. أو هو واجب على البعض ابتداءً ؟ ، وأى بمض هو الذى يجب عليه ؟ وهل هو أفضل من فرض العين أو فرض العين أفضل منه ؟ .

وهل يتعين بالشروع فيه أولاً يتعين ؟ مباحث متعلقة به .

وباعتبار الوقت ينقسم إلى مؤقت بوقت مخصوص وغير مؤقت بوقت خاص . وماله وقت معين . قد يكون وقته مساوياً له لا يسع غيره من جنسه معه . كشهر رمضان بالنسبة للصيام . وقد يكون الوقت واسعاً عن الواجب يسعه ويسع غيره من جنسه معه كوقت الصلاة . الأول واجب مضيق والثانى واجب موسع ، والبحث فيه يتلخص فى أن أى جزء من أجزاء الوقت يتعين وقتاً للأداء . أهو الأول بخصوصه ؟ وإذا لم يفعل الواجب فيه فهل يكون المكلف مطالباً بشئ يحل محل الواجب هو العزم على فعله فى الجزء التالى وهكذا حتى لا يبقى إلا جزء يسع الفعل فيتعين . أو ليس مطالباً بذلك ؟ أو أن وقت الأداء هو الجزء الذى يقع فيه الفعل أياً كان هذا الجزء . فإن لم يفعل حتى لم يبق إلا جزء يسعه تعين ذلك الجزء وقتاً للأداء ؟ أو أن وقت الأداء هو الجزء الأخير من الوقت بخصوصه ؟ وعلى هذا لو فعل الواجب قبل هذا الجزء فهل يكون تعجلاً ؟ . أولاً يحكم عليه إلا على ضوء حال المكلف فى آخر الوقت . فإن كان أهلاً للتكليف فى ذلك الجزء كان ما قدمه فرضاً . وإلا كان نفلاً .

وباعتبار الوقت أيضاً ينقسم الواجب إلى ما يتصف بالأداء أو القضاء أو الإعادة . لأن المؤقت بوقت إما أن يفعل فى وقته المقدر له ابتداءً فيسمى أداءً ، أو يفعل فى هذا الوقت ثانياً بعد فعله أولاً . فيسمى إعادة . وهل ذلك خاص بما إذا كان فعله ثانياً لحال فى فعله الأول أو غير خاص بذلك ؟

رأيان ، وإن فعل بعد وقته المقدر له تداركاً لما سبق له مقتضى سمي قضاءه .
وباعتبار الإيجاب نفسه يتنوع الواجب إلى معين ومخير . لأن الإيجاب إما أن يتعلق بفعل مشخص معين كالصلاة مثلاً ويسمى واجباً معيناً ، وإما أن يكون مردداً بين شيئين أو أشياء محصورة كما في خصال الكفارة . . . ويسمى واجباً مخيراً . للتخير في أفرادها ، والواجب المطلوب في هذه الحالة ما هو ؟
أهل السنة يقولون إنه مفهوم كل مشترك بين الأمور المخير فيها ، وكل من هذه الأمور صالح لأن يتأدى به الواجب صلاحية غيره من الأفراد لذلك تماماً ، وفريق من المعتزلة ذهبوا إلى أن الإيجاب يتعلق بالكل . على معنى أنه لا يجوز ترك الكل ويلزم فعل واحد منها . وفريق آخر منهم يرى أن الواجب معين بخصوصه من بين هذه الأشياء . وتعيينه في علم الله سبحانه فإن فعله المكلف فذاك وإن فعل غيره كان ذلك الغير مستقطاً للواجب . ومذهب فريق ثالث منهم أن الواجب هو ما يفعله كل مكلف . والفرق بين هذا الرأي والذي قبله . أن الواجب على الرأي الأخير مختلف ضرورية اختلاف المكلفين . في الاختيار .

وينقسم الواجب باعتبار مقدمته إلى واجب مطلق وواجب مقيد ، وحقيقة كل تظهر من الكلام على مقدمة الواجب . وهو ما نذكره فيما يلي .

« مقدمة الواجب »

ما يتوقف عليه الواجب ، ويعرف بوسائل الواجب . أو بما لا يتم الواجب إلا به . كما يعرف في المشهور بمقدمة الواجب . متنوع إلى نوعين — وتوضيح ذلك أن الصلاة واجب من الواجبات وهي متوقفة على البلوغ وعلى الطهارة . والزكاة واجب من الواجبات ومتوقفة على ملك النصاب وعلى إفراز القدر المخرج . والحج واجب من الواجبات ومتوقف على الاستطاعة وعلى السعي إلى أما كن النسك . . والجمعة واجب من الواجبات . ومتوقفة على وجود العدد في البلدة ، وعلى وجود هذا العدد في المكان الذي تقام فيه . وبالتأمل يظهر أن الصلاة متوقفة على البلوغ من ناحية وجوبها ، على

معنى أنها لا تحب إلا بالبلوغ ، ومتوقفة على الطهارة من ناحية وجودها ، على
معنى أنها لا توجد إلا بها وإن كانت واجبة على غير المنتصف بها ، وكذلك
الزكاة مع ملك النصاب وجوباً ومع إفراز القدر المخرج وجوداً ، والحج مع
الاستطاعة وجوباً ومع السعى وجوداً . والجمعة مع وجود العدد في البلدة
وجوباً ، ومع وجوده في مكان إقامتها وجوداً : —

وإذا فقدم الواجب إما أن يتوقف عليها وجوبه ، وتسمى مقدمة وجوب ،
ولما أن يتوقف عليها وجوده ، وتسمى مقدمة وجود .

والواجب تبعاً لمتنوع المقدمة يتنوع إلى مطلق ومقيد .

قالوا يجب المطلق هو الذي لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده —
كالصلاة بالنسبة للطهارة :

والواجب المقيد هو الذي يتوقف وجوبه على مقدمة وجوبه . كالصلاة
بالنسبة للبلوغ ، وواضح من ذلك أن الواجب في الحائض واحد هو الصلاة ،
وتنوعه إنما هو بالإضافة إلى مقدمته . فلا إطلاق والتقييد إذا أمران إضافيان
مبينان على الاصطلاح .

ثم إن مقدمة الواجب موضع خلاف بين العلماء . ويبايننا لهذا الخلاف
وتحريراً لمحلله نقول : —

نما تقدم علمنا أن المقدمة مقدمتان ، مقدمة وجوب ، ومقدمة وجود
وبالتأمل في الأمثلة نجد أن مقدمة الوجود تنقسم إلى مقدورة للمكلف ،
كالطهارة ، وغير مقدورة له ، كحضور العدد المصحح الجمعة في المكان الذي
تقام فيه : —

فأما مقدمة الوجوب فهي غير مقدورة للمكلف . ولذلك لم يقل أحد
بوجوبها لا استقلالاً ولا تبعاً ؛ لأن شرط التكليف أن يكون المكلف به
مقدوراً . ومثلها في عدم الوجوب لنفس السبب مقدمة الوجود إذا كانت غير
مقدورة . فلم يبق إلا مقدمة الوجود إذا كانت مقدورة . وهي محل الخلاف

وملخصه: أن الدليل الدال على وجوب الواجب.. هل يدل أيضاً على وجوب مقدمته أو لا يدل؟ وهذا معنى قولهم «المقدور الذي لا يتم الواجب إلا به وأجب»، أي بوجوب الواجب، ويتم أي يوجد - وهذا رأي من آراء. وقبل أن نذكر الآراء في هذا الخلاف تفصيلاً يحسن أن نبين أن هذه المقدمة تنقسم إلى سبب وشرط، وكل منهما شرعي وعقلي وعادي. فالعقل في الكفارة واجب. والصيغة الخاصة بسبب شرعي له. والإيمان بالله واجب. والنظر في الأدلة الدالة على ذلك سبب عقلي له. والقتل قصاصاً واجب. والفعل المفضى إليه سبب عادي له. والصلاة واجب. والطهارة شرط شرعي له. والقيام في صلاة الفرض واجب. وترك ضد القيام شرط عقلي له. وغسل الوجه في الوضوء واجب. وغسل جزء من الرأس معه شرط عادي له للعلماء في هذا الخلاف مذاهب أربع:

الأول: أن الدليل الدال على وجوب الواجب يدل على وجوب المقدمة مطلقاً. أي سبباً كانت أو شرطاً، شرعياً كان كل منهما أو عقلياً أو عادياً، والدلالة على المقدمة دلالة الزامية، وهذا رأي الجمهور.

الثاني: أن الدليل الدال على وجوب الواجب لا يدل على وجوب المقدمة مطلقاً. وعرفت معنى الإطلاق.

الثالث: أنه يدل إن كانت المقدمة سبباً بأقسامه الثلاثة، لا إن كانت شرطاً بأقسامه الثلاثة.

الرابع: أنه يدل إن كانت المقدمة شرطاً شرعياً فقط، ولا يدل إن كانت شرطاً عقلياً أو عادياً، ولا إن كانت سبباً بأقسامه الثلاثة.

وبمنتهى الاختصار نذكر لكل من هذه الآراء دليلاً.

أصحاب المذهب الأول يستدلون لمذهبهم، بأنه لو لم تجب المقدمة بدليل الواجب لجاز تركها بالنظر لهذا الدليل. ولو جاز تركها بالنظر لهذا الدليل

لجاز ترك الواجب المتوقف عليها بالنظر له ، والتالى وهو جواز ترك الواجب بالنظر لهذا الدليل باطل ، لأنه يستلزم أن يكون الدليل غير دال على الوجوب . أو أن يكون الواجب غير واجب ، وكلاهما باطل . وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم ، وهو عدم وجوبها بدليل الواجب . فثبت نقيضه وهو وجوبها به وهو المدعى ، والمخالفين فى هذا الدليل كلام

وأصحاب المذهب الثانى يستدلون بأنه لو وجبت المقدمة بدليل وجوب الواجب لسكانت متعلقة للموجب وللزم التصريح بها ، والتالى بقسميه باطل ؛ لأن الإنسان كثير آما يأمر بالشيء وهو فى تمام الغفلة عن مقدماته ، ولأن المقدمة لا يصرح بها . وهذا يستلزم بطلان المقدم وهو وجوبها بدليل الواجب فثبت نقيضه ، وهو عدم وجوبها بدليل الواجب ، وهو المطلوب ، والجمهور يردون هذا الدليل بأن ما ذكره لازما من العقل والتصريح ، إنما يلزم لو كانت المقدمة واجبا أصليا ، أو كانت الدلالة عليها ليست دلالة التزامية ، أما هى فلا يلزم فيها ما ذكر ، وقد علمت أن مذهب الجمهور أن الدلالة التزامية .

فأما الذين يرون وجوب المقدمة بوجوب الواجب إن كانت سببا لشرطا فحجتهم أن السبب كما سيأتى ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه ، فالارتباط بين السبب والمسبب قوى بخلافه بين الشرط والمشروط ، ولذلك كان الأمر بالمسبب مستلزما حتما للأمر بالسبب . بل إنه لما كان السبب هو المقدر للكف دون المسبب كان الأمر بالمسبب فى الحقيقة أمرا بالسبب .

والذين ذهبوا إلى أن الدليل يدل على وجوب المقدمة إن كانت شرطا شرعا فقط يقولون إن غيره من الأقسام ليس محتاجا إلى إيجاب غير ما هو متحقق فيه ، فالسبب وجوده ضرورى لوجود المسبب بطبيعته والشرط العقلى والعادى وجودهما للمشروط بهما ضرورى بالعقل أو العادة ، أما محل الكلام . وهو الشرط الشرعى . فإنه لولا اعتبار الشارع له لأمكن وجود المشروط بدونه . فكان محتاجا إلى هذا الإيجاب بخلاف غيره من بقية الأقسام .

وواقع الأمر أن هذا الكلام كله مجالا للبحث ، إذ من المقرر أن موضوع النزاع إنما هو شيء يتوقف عليه وجود الواجب . أى لا يمكن أن يوجد الواجب إلا بوجوده ، وهذا التوقف دليله : إما العقل ، وإما العادة ، وإما الشرع . فالقول بوجوب المقدمة إن كان سببا لشرطا ، وتحليل ذلك بقوة الارتباط بين السبب والمسبب بخلافه بين الشرط والمشروط معارض بأن الارتباط بين الشرط والمشروط في موضع النزاع كذلك تماما فلا وجه للتفرقة . وأيضا القول بوجوب المقدمة إذا كانت شرطا شرعيا فقط للعلة السابقة غير مسلم ؛ لأن الشارع حيث اعتبره شرطا ، فقد ثبت توقف الواجب عليه من هذه الجهة وأصبح مثل الشرط العقلي والعمادي ومثل السبب بجميع أقسامه في توقف الواجب على كل ... وإن اختلفت جهة التوقف ، فإما أن يكون الدليل دالاعلى وجوب السبب . وإما أن يكون غير دال على وجوب شيء منها ، والتفرقة لم يعم عليها دليل يصح ، ولعل لا أكون مبتعدا عن الحق إذا قلت إن معنا أمرين ، فعلا دل الدليل على وجوبه ، وشيئا يتوقف وجود هذا الواجب عليه ، وهذا التوقف ثابت بدليل مستقل هو الشرع أو العقل أو العادة ، والمقصود من إيجاب الفعل إنما هو الإتيان به على وجه يبرىء الذمة ويسقط الطلب . وذلك إنما يكون إذا فعل مستوفيا شروطه وأركانه ؛ فالعلم بإيجابه يجعل الذهن ينساق إلى العلم بمقدماته فالأمر به يستلزم الأمر بمقدماته ؛ وإذا فالدليل الدال على وجوب الواجب بدل على ذلك مطابقة وعلى وجوب مقدمته المقدورة التزاما وهو ما ذهب إليه الجمهور ، والله أعلم بالصواب .

إيجاب الشيء وتحريمه

الإيجاب كما سبق طلب الفعل طلباً جازماً . والتحريم طلب السكف عن الفعل طلباً جازماً فهما متباينان تبايناً كلياً ، ومع هذا التباين هل يمكن اجتماعهما معاً في شيء واحد . أو أن ذلك غير ممكن ؟ — بيانا لذلك نقول : — الشيء الواحد إما واحد بالنوع وإما واحد بالشخص . — وبتعبير آخر إما أن يكون كلياً أو جزئياً .

فإن كان واحداً بالنوع فالجمهور من العلماء على أنه لا مانع من اجتماع الإيجاب والتحریم فيه الإيجاب لفرد . والتحریم لفرد آخر ، والوقوع أقوى أدلة الجواز . وقد ورد في القرآن « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن » فالسجود وهو الفعل المخصوص أوجب القرآن فرداً منه وحرم فرداً آخر ، ووجه ذلك ظاهر . وهو أن المانع من الاجتماع ما يترتب عليه من التناقض . أى كون الفعل مطلوباً غير مطلوب ، ولا ثبوت لهذا مع تعدد متعلق الإيجاب والتحریم وتغايرهما ، وبعض المعزلة بخالفون هذا ويقولون إن مثل هذا الاجتماع غير جائز لأنه يستلزم أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه ، والسجود نوع واحد مأمور به لله سبحانه فلا يكون منهياً عنه ، والمنهى عنه إنما هو قصد تعظيم الشمس والقمر وهو غير السجود .

وهذا الكلام منهم سفسطة ومكابرة ، لأن السجود لله فرد من مطلق السجود . والسجود لغيره فرد آخر ، وكذلك تعظيم الشمس والقمر فرد من مطلق التعظيم . وتعظيم الله فرد آخر فإسما هو جوابهم فهو جواب لخالفيهم ، ويعرف هذا بمشترك الإلزام .

وإن كان الشيء واحداً بالشخص فإنه أقسام ثلاثة .

١ — ماله جهة واحدة .

٢ — ماله جهتان متلازمتان . أى لا تنفك إحداهما عن الأخرى .

٣ — ماله جهتان منفككتان — أى لا تلازم بينهما .

فإن كان واحداً بالشخص والجهة فلا يجوز أن يجتمع فيه الإيجاب والتحریم . لما يلزم ذلك من طلب الإتيان به امتثالاً للإيجاب . وطلب عدم الإتيان به . امتثالاً للتحریم . وهذا جمع بين النقيضين فيكون التكليف به ممتنعاً إلا عند من يجوز التكليف بالحال .

قال الأمدى اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الخطر والوجوب في

فعل واحد من جهة واحدة إلا على رأى من يجوز التكليف بالمحال .. قال صاحب مسلم الثبوت : بل إن هذا التكليف تكليف محال . ولم يقل أحد بجوازه . وإن كان له جهتان متلازمتان أى لا تنفك إحداهما عن الأخرى . فحكمه حكم ذى الجهة الواحدة لأن الجهتين المتلازمتين ترجعان فى المعنى إلى جهة واحدة .

وإن كانت الجهتان لا تلازم بينهما فحكمه حكم الواحد بالنوع . لأن تعدد الجهات كتعدد الأفراد فى تحقيق التعاير . إذ أن التعاير بين الشيتين يسكون بالنوع وبالشخص وبالجهة . وإذا فيسكون الإيجاب متعلقاً بجهة ، والتحریم متعلقاً بجهة غيرها فلا تناقض لعدم اتحاد المتعلق .

هذا هو حظ الأصوليين من هذا البحث ولا أعلم فيه خلافاً غير ما سبق عن بعض المعتزلة . غير أن الكتاتين يستطردون إلى البحث فى بعض الفروع الفقهية لبيان وجهات النظر المختلفة فيها . ومنه يتضح أن اختلافهم إنما هو فى التطبيق . فهو خلاف فقهى وقد تركت التمثيل لذى الجهة الواحدة ولذى الجهتين لما فى كل منهما من خلاف فى التطبيق وتوضيحاً لذلك ومتابعة للكتاتين نعرض للسكلام عن بعض الصور .

الصلاة فى الأرض المخصصة فعل ذو جهتين ، كونه صلاة — وكونه غصباً . فهل الجهتان فيه متلازمتان أو غير متلازمتين ؟

الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية يرون أن الجهتين غير متلازمتين لأنهما وإن اجتمعا فى هذه الصورة فإن انفكاكهما ممكن ومتصور إذ أن الغصب يتحقق بدون الصلاة بأن يشغل المسكان بأى عمل غيرها ، والصلاة تتحقق بدون الغصب بأن تؤدى فى مكان آخر ، بل إن الانفكاك بينهما ممكن فى هذه الصورة نفسها بأن يبيع مالك المسكان المسكان للمصلى فتوجد الصلاة بدون الغصب .. والمسكاف هو الذى جمهما باختياره . وإذا فاجتماع الإيجاب والتحریم فى هذا الفعل جائز . فهذه الصلاة واجبة من حيث إنها صلاة وحرام من جهة أنها غصب ، ولا تنافى لعدم الاتحاد بين متعلق الإيجاب الذى هو

الصلاة ومتعلق التحريم الذي هو الغصب . وعليه فهذه الصلاة صحيحة ويثاب عليها باعتبار ، وحرام ويعاقب عليها باعتبار آخر .

ومذهب الإمام أحمد بن حنبل والجبائي وأكثر المتكلمين وأهل الظاهر والريضة . أن الجهتين في هذا الفعل متلازمتان : وبيان ذلك :

أن الموجود من المصلي في الدار المخصوصة أفعال اختيارية بها يتحقق الغصب فتكون حراما وهذه الأفعال بعينها جزء من حقيقة الصلاة . إذ هي عبادة ذات أقوال وأفعال . والصلاة التي جزؤها حرام لا تكون واجبة . ومقتضاه أن هذه الصلاة لا تكون صحيحة ولا يسقط بها الطلب .

والجمهور يعارضون ذلك بما لو أمر السيد عبده بفعل ونهاه عن إيقاعه في مكان معين ، ففعله في المكان المنهى عنه ، فإنه يقال إنه امتثل وعصى . ويحسن أن يثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية . ولأمانع من ذلك إجماعا . فما هو جوابهم فهو جواب للجمهور .

وفضلا عن هذا فإن ما ذهب إليه الجمهور من صحة هذه الصلاة قد تأيد بالإجماع على عدم مطالبة الظلمة بقضاء ما أدوا من الصلاة في الدور المخصوصة مع كثرة ذلك منهم . ولو لم تكن صحيحة لامتنع على الأمة عدم الإنكار عليهم . والقاضي أبو بكر الباقلاني مقتنع بكلام الإمام أحمد ومن لف لفه ، ومقتنع أيضاً بانعقاد الإجماع على عدم مطالبة الظلمة بقضاء ما أدوا من الصلاة في الأماكن المخصوصة . ولاشتباه الأمر عليه ذهب إلى أن هذه الصلاة غير صحيحة ولا يسقط الطلب بها ولكنه يسقط عند فعلها . وكما قال الرازي هذا كلام بعيد لأن سقوط الطلب إما بالامتنال أو بالنسخ ، وكلاهما منتف هنا .

ومن صور الخلاف بين الفقهاء صوم يوم النحر والصلاة في الأوقات المنهى عن الصلاة فيها . الشافعية ومن يرى رأيهم يقولون إن الجهتين في كل منهما متلازمتان ، وذلك لأن المنهى عنه صوم يوم النحر ، والمأمور به مطلق

الصوم ، وصوم يوم النحر صوم مقيد ، والمقيد وهو المنهى عنه . فيه المطلق فيكون المطلق في هذه الحال منهيأ عنه . فالإعراض عن ضيافة الله الذي هو مناط النهي . لازم للصوم في هذا اليوم لا ينفك عنه لأنه لا يحصل إلا به ، والخفية يخالفون في ذلك ويقولون إن النهي عن هذا الفعل نهى عن وصفه وهو الإيقاع في هذا اليوم والنهي عن الشيء لو وصفه لا يضاد وجوب أصله . ولذلك يقولون إن الصوم ينعقد في يوم النحر . على معنى أنه لو نذر صوم يوم فكان يوم عيد فقد لزمه النذر ويطلب بقضائه .

والصلاة في الأماكن التي تكره فيها . فعل ذو جهتين . ولا تلازم بينهما . فالهني يرجع إلى جهة غير الجهة التي يرجع إليها الطلب . لأن النهي عن الصلاة في هذه الأماكن لما فيها ما يظن معه انتفاء الخشوع المطلوب في الصلاة . وهو خارج عن الفعل غير لازم له .

خطاب الوضع وأقسامه

الوضع مراد منه الجعل . وخطاب الوضع هو خطاب الله الوارد بوضع شيء مع حكم شرعي بحيث يكون بينهما ترتيب خاص .

هذا الترتيب الخاص هو ما سيوضح عند بيان أقسام هذا النوع من الحكم . ولما كانت أقسامه منحصرة في السببية والشرطية والممانعية والصحة وما يقابلها وكان بعض هذه الأقسام غير مخصوص بفعل المكلف بل يتناول ويتناول غيره كما سيأتي . عرفوه بأنه .

خطاب الله الوارد بكون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً فملك النصاب معنى من المعاني . والطهارة معنى من المعاني . وقتل الوارث مورثة معنى من المعاني كذلك . وقد تعلق بكل منها حكم شرعي هو ترتيب الأول مع وجوب الزكاة ترتيباً خاصاً . وترتيب الثاني مع الصلاة والثالث مع استحقاق الإرث ترتيباً خاصاً كذلك .

ففي الترتيب بين وجوب الزكاة وملك النصاب حكمان . وجوب الزكاة وهذا حكم وجعل ملك النصاب بحيث يترتب عليه وجوب الزكاة ترتيباً

خاصا . وهذا حكم آخر ، الأول حكم تكليفي ووجه ذلك ظاهر . . والثاني حكم وضعي لأن الشارع هو الذي وضعه ليترتب معه الحكم الأول هذا الترتيب المخصوص . ومثل هذا الكلام تماما يقال في الطهارة مع الصلاة والقتل مع استحقاق الارث .

وتبعاً لتنوع هذا الترتيب تنوع هذا الحكم إلى السببية ، وهي اعتبار الشيء سبباً ، والشرطية : وهي اعتبار الشيء شرطاً . والممانعية وهي اعتبار الشيء مانعاً . ولما كان اعتبار الشيء كذا . أمراً غير محتاج إلى تعريف . لم يتعرض لذلك أحد .

وقد جرت العادة بتعريف متعلقات هذه الأنواع . لأنها المحتاجة لذلك ومتعلقاتها السبب والشرط والممانع .
وسلو كما لمسلمكم نقول وبالله التوفيق .

السبب

معناه في اللغة كما في القاموس . الحيل وما يتوصل به ، ومن ذلك قوله تعالى « فليمدد بسبب إلى السماء » وقوله « وآتيناه من كل شيء سبباً فاتبع سبباً » أي آتيناه من كل شيء أراده ما يوصله إليه .

وفي اصطلاح الأصوليين . . وصف ظاهر منضبط معرف للحكم .
فالوصف مراد به المعنى وهو ما قابل الذات ، والظاهر هو المعلوم غير الخفي . والمنضبط المحدد الذي لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

فمثلاً — ملك الصناب سبب لوجوب الزكاة ، والسفر سبب لقصر الصلاة وللإفطار في رمضان . وشهود رمضان سبب لوجوب الصوم . ودخول وقت الصلاة سبب لوجوبها ، والقتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص . والنسب سبب للارث . والبيع سبب لنقل الملك . والاضطرار سبب الإباحة الأكل من الميتة . وخوف العنت سبب في إباحة نكاح الإماء

والسبب سبب في إسقاط وجوب الوضوء لسكل الصلاة . والطلاق سبب لوجوب العدة .

وكل من هذه الأشياء واضح أنه معنى لا ذات ، وأنه ظاهر غير خفي ومنضبط غير مختلف .

والغنى مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، فشخص يغنيه ألف مثلاً - وآخر لا يغنيه آلاف ، وألف يغني وقت الرخاء . وآلاف لا تغني في زمن الشدة ، والمشقة في السفر مختلفة كذلك . ولهذا الاختلاف لم يجعل الغنى سبباً لوجوب الزكاة ولا المشقة سبباً في قصر الصلاة ، وعلوق الجنين بالرحم أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه . وكذلك ميل القلب أو رجاء النقع . ولهذا الخفاء لم يجعل الأول سبباً لوجوب العدة ولا الثاني سبباً لاستحقاق الإرث .

ملك النصاب وما شابهه أو صاف ظاهرة منضبطة ربط الشارع بينها وبين الأحكام المترتبة عليها على أنها معرفة لها كما نص على ذلك في تعريف السبب .

وكون السبب معرفاً للحكم أي مجرد علامة عليه من غير تأثير له فيه هو مذهب الجمهور . وقيل إنه مؤثر فيه بذاته وهو مذهب المعتزلة وقيل إنه مؤثر فيه بإذن الله وهو مذهب الغزالي ، وقيل إنه باعث عليه وهو مذهب الآمدي . وإذا كان السبب علامة على الحكم أو مؤثراً فيه أو باعثاً عليه - كان وجوده مستلزماً لوجود الحكم وعدمه مستلزماً لعدمه ، ولهذا عرف بأنه ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه . وبالتأمل يظهر أن ما تصدق عليه (ما) في قولهم ما يلزم من وجوده الوجود الخ . هو الوصف الظاهر المضبط . وإذا فالتعريف الأول يوضح حقيقة السبب والثاني يبين خاصيته .

هذا - وكون السبب يلزم من وجوده الوجود يخرج المانع فإن وجوده

كما سيأتي يستلزم عدم الحكم . ويخرج الشرط أيضا لأن وجوده لا يستلزم وجودا ولا عدما كما سيأتي . ومن الأمثلة السابقة يظهر أن السببية متنوعة إلى وقتية كالداولك لوجوب الصلاة ، وغير وقتية وتسمى معنوية كالإحصان من الزاني لوجوب الرجم .

الشرط

معناه في اللغة الزام الشيء . والتزامه في البيع ونحوه . وجمعه شروط . وبتحريك الراء . والعلامة . . وجمعه أشرط .

وفي مصطلح العلماء . هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الحكم من غير إقضاء إليه ، فالوصف الظاهر المنضبط سبق بيانه ، وتوقف وجود الحكم عليه معناه أن الحكم لا يوجد إلا إذا وجد هو ، فالولم يوجد لم يوجد الحكم المشروط به . أي أن عدم الشرط يستلزم عدم المشروط ، ومن غير إقضاء إليه . أي من غير تأثير له فيه . ومعناه أن وجوده لا يستلزم وجود المشروط ولا عدمه ، ولذا عرف بأنه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ، ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه . وبالجمل الأولى يخرج المانع فإن عدمه لا يستلزم شيئا كما سيأتي ، وبالجمل الثانية يخرج السبب فإن وجوده يستلزم الوجود كما سبق . —

مثال ذلك .

الطهارة بالنسبة لذات الصلاة أو لصحتها . بناء على أن الحقائق الشرعية مخصوصة بما يكون صحيحا منها ، أو هي شاملة للصحيح وغيره ، وطهارة المبيع بالنسبة للبيع . والنكاح لوقوع الطلاق ، وحولان الحول لوجوب الزكاة . والقدرة على تسليم المبيع لصحة البيع . والرشد لدفع مال اليتيم إليه وإرسال الرسل للشواب والعقاب .

فالولم توجد الطهارة لم توجد الصلاة أو لم تثبت صحتها . ولو انعدمت طهارة المبيع لم يوجد البيع أو لم تثبت صحته ، ولو انعدم النكاح لم يتحقق .

(م — ٤ أصول الفقه)

وقوع الطلاق ، وظاهر أن وجود كل من هذه الأشياء لا يستلزم وجود ما قيد به ولا عدمه . يوضح ذلك ما لو توطأ قبل دخول الوقت مثلاً ، فقد وجد الشرط ولم يستلزم ذلك وجود المشروط ولا عدمه . . ومثل ذلك يقال في غير الطهارة من كل ما ثبت أنه شرط .

هذا : - وقد ورد على تعريف الشرط السابق أنه غير جامع . لأن حولان الحول شرط بانفاق . ووجوب الزكاة متوقف عليه . على معنى أن ملك النصاب وحده لا يفضى إليه إلا إذا قارنته حولان الحول . فقد لازم من وجوده الوجود ، وهذا قد نفاه التعريف المذكور ، وليكون التعريف شاملاً لكل أفراد المعرف زاد بعضهم قيداً يحقق هذا فقال ، الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته . وبهذا القيد لذاته ، شمل التعريف ما كان غير شامل له . لأن اقتضاء الشرط للوجود في هذه الصورة إنما كان لمقارنته للسبب وليس ذاتياً له . وإلا لاقتضاه ولو لم يقارنته السبب ، ولا قائل بذلك ، ومثل ذلك يقال في الشرط المقارن للمانع .

وفريق من العلماء يرى أنه لا داعي لزيادة هذا القيد في التعريف مستنداً إلى أن الذي اقتضى الوجود إنما هو السبب ، وأما الشرط فلا مدخل له في ذلك .

وأخيراً فإن الشرط متنوع إلى شرط للحكم وشرط للسبب

فالقدرة على تسليم المبيع شرط للحكم الذي هو صحة البيع ، والطهارة شرط لسبب الصلاة الذي هو تعظيم المولى سبحانه وتعالى - إذ مع عدم الطهارة لا يتحقق التعظيم

المانع

وهو وصف وجودي ظاهر مضبوط معرف نقيض الحكم أو حكمة

السبب .

وهذا التعريف يعطى أن المانع ينقسم إلى مانع للحكم ومانع للسبب .

فالأول — ما تضمن حكمه تنافي الحكم — ومثاله — ما لو قتل الوارث مورثه . فإن القرابة سبب لحكم شرعى هو الإرث . وقتل الوارث مورثه يمنع هذا الحكم ، مع أن سبب هذا الحكم وهو القرابة قائم . وكان القتل مانعاً من الإرث لحكمة هي منع الورثة من إستعجال موت مورثهم : —

والثانى ما تضمن حكمه تنافي سببية السبب . ومثاله : الدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة — فإن سبب وجوب الزكاة — ملك النصاب لأنه دليل الغنى ، ومع الدين لا يتحقق به غنى فلا يصلح لترتب الحكم عليه . ومعناه أن ما كان سبباً لم يعد سبباً .

وبالتأمل يظهر أن هذا المانع كما منع السبب فقد منع الحكم أيضاً . إلا أن أثره لما كان ثابتاً فى السبب أصالة خص به . وعدم الحكم إنما كان لعدم السبب . فلم ينسب إليه لأنه أثر لأثره . فهو أثر له بالنسبة وليس أثراً له بالأصالة .

لم كان المانع وجودياً .

معلوم أن مانع الحكم إنما يمنع بعد تحقق أسبابه وشروطه لتضمنه حكمه تقتضى ذلك . وكذلك مانع السبب لا يكون إلا بعد ثبوت السبب وتحقيق سببيته ، وكل ذلك يحتم أن يكون وجودياً ، لأنه إن لم يكن كذلك كان عدمياً . ولا بد أن يكون عدماً مضافاً أى عدم شيء . ولا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً . لأنه الأصل فى كل شيء ، ونسبته إلى كل الأشياء واحدة فلا يترتب عليه مع أحدها بخصوصه شيء خاص ، وكذلك لا يجوز أن يكون عدم شيء . لأن ذلك الشيء إما أن يكون سبباً وإما أن يكون شرطاً . وأياً ما كان فعدم الحكم حينئذ إنما يكون لعدم السبب أو عدم الشرط ، وقد سبق أن المانع لا يتحقق ولا يثبت أثره إلا بعد وجود الأسباب والشروط ، ومقتضاه أن المانع لا يكون عدمياً : — هذا وقد يكون شيء واحد سبباً وشرطاً ومانعاً ، يكون سبباً لشيء وشرطاً لشيء ومانعاً من شيء ، فالإيمان سبب فى الثواب . وشرط فى التكليف . . ومانع للتقصص من المسلم للكافر عند من يرى ذلك .

الصحة والفساد

من أقسام خطاب الوضع الصحة وما يقابلها . والصحة كما تكون وصفا للعبادات تكون وصفا للمعاملات ، وهي عبارة عن وقوع الفعل ذى الوجهين موافقا أمر الشارع ... والوجهان موافقة أمر الشارع ومخالفته ، يعنى أن الفعل الذى يقع مرة موافقا أمر الشارع ومرة مخالفا له يكون صحيحا إذا وافقه ، وإنما يكون كذلك إذا وقع مستجمعا ما اعتبره الشارع فيه من الشروط والأركان . ومظهر ذلك فى المعاملات صلاحيتها لأن يترتب عليها أثرها ، وأثر المعاملة ما شرعت له ، فالبيع شرع لنقل الملك ، فنقل الملك أثره .. والإجارة شرعت لاستيفاء المنفعة لأحد المتعاقدين واستحقاق الأجر للثانى . فهذا أثرها . ومظهر موافقة أمر الشارع فى العبادة وقوعها على وجه لا يجب معه قضاؤها ، وهذا رأى الفقهاء . وفى رأى المتكلمين وقوعها مسقطا للطلب وإن وجب قضاؤها بعد ذلك ... ومبنى هذا الخلاف لاختلافهم فيما يجب به القضاء إذا وجب . أهو الأمر الذى وجب به الأداء وهذا مذهب الفقهاء أو هو أمر جديد غير هذا الأمر . وهذا رأى المتكلمين ... فأقيموا الصلاة مثلا معناه عند الفقهاء . أدوها مستجمعة شروطها وأركانها فى الواقع ونفس الأمر . فإن لم تؤد كذلك فإن هذا الطلب لا يزال متعلقا بكم ولا يسقط إلا بفعلها على الوجه الأول .

ومعناه عند المتكلمين . أدوها مستوفية شروطها وأركانها على حسب وسعكم . والذى فى وسع المكلف هو أن يفعل الواجب متحقة فيه الشروط والأركان فى ظنه .. فإذا تبين بعد أن هذا الظن لم يكن مطابقا للواقع فإن الفعل يكون مطلوبا ثانيا وليسكن بدليل آخر . فأما الطلب الأول فقد سقط بالفعل السابق .

ويظهر هذا الخلاف فى صلاة من صلى وهو يظن أنه متطهر ثم تبين له بعد أنه لم يكن متطهرا .

فالفقهاء يقولون هذه صلاة يجب قضاؤها . ومعنى ذلك أن الطلب
الوارد بها لم يسقط .. ومقتضاه أن فعلها الأول لم يوافق أمر الشارع فلا
تكون صحيحة .

أما المتكلمون فإنهم يقولون هذه الصلاة حين فعلها كانت موافقة لأمر
الشارع في ظن المكلف ، وبناء على ذلك سقط الطلب الخاص بها ، فلما
ظهر بعد أن هذا الظن لم يكن صحيحا طالبت ثانيا ولكن بدليل آخر غير
الدليل الأول . ومادامت قد وافقت أمر الشارع حال وقوعها فإنها تسمى
صحيحة .

ومن ذلك يظهر أنه لا خلاف بين الفريقين في وجوب قضاء هذه
الصلاة بعد انكشاف الأمر وإن سماها فريق منهم صحيحة وسماها الآخرون
غير صحيحة وإنما الخلاف بينهم فيما يجب به القضاء ، ولكل منهم وجه لا
يتسع المجال لبيانها .

ثم إن إيقاع الفعل صحيحا أي موافقا أمر الشارع مطلوب ومأمور به ،
ولإيقاعه مخالفا أمر الشارع منهي عنه . وفي هذه الحالة يوصف بما يقابل
الصحة . وهو الفساد والبطلان . سواء كان النهي عنه راجعا إلى أصله ... كبيع
الخنزير في بطن أمه أو راجعا إلى وصفه كالربا وصوم يوم النحر . والتسوية
بين الفاسد والباطل رأى من هذا الحنفية .. أما هم فيقولون . إن كان النهي عن
الشيء راجعا لأصله سمي باطلا .. وإن كان راجعا لوصفه سمي فاسدا . ورتبوا
على هذا الاختلاف اختلاف الأحكام المترتبة على كل ويعلم ذلك من
كتب الفقه .

هذا . ومن الناس من ذهب إلى أن الصحة وما يتماثلها ليسا من أحكام
الشرع وإنما هما من أحكام العقل . ذلك لأن الشرع لم يرد إلا بطلب الفعل
وتقييده بشروط خاصة وأركان معينة ، إن استوفاهما كان صحيحا . وهذا
مفهوم ضمنا . واستيفاء الفعل لهذه الأشياء مرجعه إلى العقل لأنه الذي

يدركه . . . وليس راجعاً إلى الشرع لأنه لم يرد عنه ما يفيد أن هذا الفعل موافق أو غير موافق .

وفي تعريف الصحة قلنا إنها موافقة الفعل ذي الوجهين . ومقتضاه أن ذا الجهة الواحدة لا يتصف بها كإيمان فإنه لا يقع إلا موافقاً أمر الشارع فلو خالفه لا يسمى إيماناً .

الرخصة والعزيمة

الرخصة في اللغة التسهيل . في القاموس . الرخصة ترخيص الله للعبد فيما يخففه عليه وهو التسهيل من الرخص ضد الغلاء .

وفي اصطلاح الأصوليين . . . هي الحكم الشرعي السهل المنتقل إليه من حكم شرعي صعب لعذر مع بقاء السبب للحكم الأصلي — وتوضيح ذلك . أن الأدلة الدالة على وجود الله واتصافه بصفات الكمال سبب في وجوب الإيمان وحرمة الكفر ، فلو أن مؤمناً أكره على التلفظ بما يكفر أذن له في ذلك دفعا للأذى عن نفسه ولا إثم عليه .

والأكل من الميتة حرام بنص القرآن . وسببه ما فيها من خبث يضر فلو توقف حفظ الحياة على الأكل منها كان ما ذونافيه ولا إثم .

ففي الصورة الأولى قد تغير الحكم من صعوبة . هي حرمة التلفظ بكلمة الكفر . إلى سهولة هي الإذن في ذلك . لعذر هو الإكراه . مع بقاء سبب التحريم وهو أدلة وجوب الإيمان — وفي الصورة الثانية قد تغير الحكم أيضاً من صعوبة هي حرمة الأكل إلى سهولة هي الإذن فيه لعذر هو ضرورة حفظ النفس . مع بقاء سبب الحكم الأصلي وهو خبث الميتة .

فالإذن في التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك . والإذن في الأكل من الميتة عند الاضطرار إليه مع عدم المؤاخذه على شيء منهما هو الرخصة . وسهولة هذا الحكم بالنسبة إلى الحكم الأصلي من الوضوح بمكان .

ومثله في الوضوح أن سبب هذا التغير هو العذر ، وأن سبب الحكم الأصلي باق كما هو .

ولعل ذلك يغنى عن شرح التعريف بما هو مألوف من السكاتبين :
وبما تقدم يتضح أن الحكم الشرعي الذي لم يكن منتقلاً إليه من حكم آخر — بل كان مشروعاً ابتداءً كإيجاب الصلاة والزكاة ليس من الرخصة — وكذلك ليس منها الحكم المنتقل إليه إذا كان فيه صعوبة بالنسبة للمنتقل عنه .
كحرمة الاصطياد بالإحرام بعد كونه مباحاً قبله — والمنتقل إليه لغير عذر وإن كان سهلاً بالنسبة للأول كل ترك تجديد الوضوء لمن لم يحدث بعد كونه مكروهاً — ومثل ما تقدم في كونه ليس من الرخصة الحكم السهل المنتقل إليه من حكم صعب لعذر لئلا يمتنع مع عدم بقاء سبب الحكم الأصلي ، وذلك كل ترك المسلم الثبات لعشرة من الكفار بعد أن كان ذلك ممنوعاً فإن الحكم الأصلي وهو وجوب الثبات للعشرة من الكفار قد زال سببه وهو قلة المسلمين ، وحين أبيح لهم ترك هذا الثبات لم يكونوا قلة وإنما كانوا كثرة .

وكل ما بينا خروجه عن الرخصة قد خرج بالقيود الواردة في تعريفها كما هو ظاهر .

هذا — وللشافعية في تقسيم الرخصة اتجاه وللحنيفة اتجاه آخر .
فأما الشافعية فقد قسموها إلى أقسام أربعة .

الأول : واجبة كإكل الميتة المضطر . حكمه الأصلي التحريم . وسببه ما في الميتة من مظنة الضرر . وإذا توقف على هذا الأكل حفظ الحياة أصبح واجباً لعذر هو حفظ الحياة وسبب الحكم الأصلي وهو خبث الميتة باق كما هو . ووجوب الترخص في هذه الحالة مستند إلى قوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » .

الثاني : مندوبة كقصر الصلاة للمسافر سفرأ خاصاً . الحكم الأصلي وجوب الإتمام . وسببه دخول الوقت . وقد تغير هذا الحكم إلى جواز

القصير لعذر وهو المشقة . وسبب الحكم الأصلي لا يزال باقياً . وكان هذا النوع من الرخصة مندوباً أخذاً من قول عمر رضى الله عنه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته .

الثالث : مباحة كالسلم وهو بيع يتعجل فيه الثمن ويتأخر المثلث . الحكم الأصلي عدم الجواز . وسببه حكمة النهى عن بيع الإنسان ما ليس عنده كما في حديث حكم بن خزام ، لا تبع ما ليس عندك . وقد تغير هذا الحكم إلى الإباحة لعذر هو الحاجة إلى ثمن الغلات قبل وجودها . وسبب الحكم الأصلي باق كما هو واضح . وإنما كانت هذه الرخصة مباحة لأن هذا الطريق غير متعين لدفع الحاجة . لأن الاقتراض مثلاً طريق آخر .

الرابع : خلاف الأولى كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم . الحكم الأصلي وجوب الصوم وسببه شهود الشهر وقد تغير هذا الحكم إلى حل الفطر لعذر وهو المشقة . وسبب الحكم الأصلي لا يزال باقياً ، فإن تضرر بالصوم كان الفطر أولى . وإنما كانت هذه الرخصة خلاف الأولى أخذاً من قوله تعالى وأن تصوموا خير لكم ، إذ أنه يفيد أن الصوم مأمور به أمراً غير جازم . وهو يتضمن النهى عن تركه . وما نهى عنه نهياً غير صريح فهو خلاف الأولى .

هذا هو مسلك الشافعية واتجاههم في تعريف الرخصة وتقسيمها . ومنه يظهر أنهم يشترطون لتحقيق الرخصة بقاء سبب الحكم الأصلي قائماً . وأن مدار التقسيم ومناطه عندهم هو العذر . أما الحنفية فقد عرفوها بأنها ما شرع ثانياً مبذياً على العذر ، ولهم في تقسيمها اتجاه يخالف اتجاه الشافعية ، ومن كلامهم يظهر أن مناط التقسيم عندهم هو سبب الحكم الأصلي من جهة بقائه وعدم بقائه ، وفي حال بقائه إما أن يترتب عليه الحكم من غير تراخ أو يتراخى عنه لعارض ، وفي حال عدم بقائه إما أن يكون هذا الحكم الذي هو الأصلي مشروعاً في بعض الأحوال دون بعض آخر أو غير مشروع أصلاً ، وعليه فالأقسام عندهم أربعة .

الأول . ما يبقى فيه سبب الحكم الأصلي قائماً مع ترتب حكمه عليه من غير تراخ ، وهذا القسم رخصة حقيقة وأحق الأقسام بكونه رخصة . وضبطوه بأنه ما استتبع مع قيام المحرم والحرمه ، ومعنى هذا أن دليل التحريم الذي هو الحكم الأصلي باق كما هو . وأن حكمه الذي هو التحريم ثابت وبقا لم يتغير . ومعنى استباحته في هذه الحالة . أنه يعامل معاملة المباح في عدم المؤاخذه عليه ، ومثلوه بإجراء المسكره كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالإيمان . فإن الأدلة الدالة على حرمة الكفر قائمة لم يعارضها معارض . وهي أدلة عقلية لا يتخلف عنها مدلولها . . فالحرمة باقية ، وقد رفعت المؤاخذه للعذر

ومثلوه أيضاً بإفطار المسكره في رمضان . وجنابته على الأحرام ، وإتلافه مال الغير . وعندهم أن الأخذ بالعزيمة في هذا القسم أولى ولو قتل بالعزيمة كان مأجوراً ، وأيدوا هذا بما يروى أن مسيلة أخذ اثنين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الأول ، ما تقول في محمد ؟ قال رسول الله ، قال فما تقول في ؟ قال وأنت أيضاً . فخلاه . وقال للآخر . ما تقول في محمد ؟ قال رسول الله . قال فما تقول في ؟ قال أنا أصم . . فأعاد عليه ثلاثاً . فأعاد جوابه . . فقتله . فباغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له :

الثاني : ما يبقى فيه سبب الحكم الأصلي قائماً ولكن تراخى عنه حكمه لعارض اقتضى ذلك . وهذا القسم رخصة حقيقة أيضاً ولكنه أبعد عن حقيقة الرخصة من القسم السابق . وضبطوه بأنه ما استتبع مع بقاء السبب للحكم الأصلي مع تراخى حكم هذا السبب . ومثلوه بإفطار المسافر في رمضان . فإن الحكم الأصلي هو وجوب الصوم . وسببه شهود الشهر وهو لا يزال قائماً . ولكنه حكمه قد تراخى عنه في حال السفر بقوله تعالى

«ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، فهذا النص يقضى بأن المسافر لا يجب عليه الصوم في حال سفره

الثالث : مالم يبق فيه سبب الحكم الأصلي قائماً . ولم يعد هذا الحكم مشروعاً علينا أصلاً .. وهذا القسم رخصة مجازاً وأتم في المجازية . إذ لا شبه بينه وبين الرخصة . ومثله بما رفع عنا من الإصر والأغلال التي كانت على من قبلنا . مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة .

الرابع : مالم يبق فيه سبب الحكم الأصلي قائماً في حال لا يكون فيها مشروعاً لبعض الأفراد . ويكون المشروع في حقهم غيره وفي حال يكون هو المشروع . ومثله بالسلم وتناول الخمر لإزالة الغصة والاكل من الميتة للمضطر . وهذا القسم من حيث أنه مشروع للبعض كان شبيهاً بالرخصة وكان رخصة مجازاً ، لكنه قريب من حقيقة الرخصة بالنسبة للقسم السابق عليه .

هذا . واستيعاب الكلام على هذه الأقسام مبسور عند الرجوع إلى مطولات الكتب .

غير أننا نسترعى النظر إلى ما أوضحنا من اختلاف الفريقين في مناط التقسيم وأنه العذر عند الشافعية .. وسبب الحكم الأصلي بقاء أو عدم بقاء عند الحنفية . ولعل ما ذهب إليه الحنفية من عدم اشتراط بقاء سبب الحكم الأصلي لتحقيق الرخصة خلافاً للشافعية مجرد اصطلاح منهم ، ولعل ذلك منهم يشبه ما يقرره الشاطبي في موافقاته إذ يقول ، إن الرخصة تطلق بإطلاقات أربعة

الاول : ما شرع لعذر شاق من أصل كلي يقتضي المنع ، كالصلاة قاعداً لمن يقدر على القيام

الثاني : ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض والقراض والمساواة

الثالث : ما وضع عنا من التكالييف الشاقة التي كانت على من قبلنا
الرابع : ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً ، ويقول إن
الرخص خط العباد من لطف الله فتشمل المباحات

العزيمة

أما العزيمة ، ففي اللغة مأخوذة من عزم على الشيء : أراد فعله وقطع
عليه ، أو جده فيه ، والعزائم : الرقي ، وعزائم الله فرائضه التي أوجبها
وعند الأصوليين . قال الأمدى هي ما لزم العباد بإلزام الله تعالى ،
وعرفها ، غيره بأنها الحكم الصعب المنتقل عنه إلى حكم سهل لعذر ، وعلى
الجملة - كل ما لم يتحقق فيه القيود السابقة في تعريف الرخصة ، وعرفت
كما في التحرير بأنها ما شرع ابتداء غير مبني على العوارض ، وعرفها الشاطبي
بأنها ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء ، ومعنى كليتها كما يقول أنها لا تختص
ببعض المكلفين دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض ومعنى
شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على
العباد من أول الأمر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك

وعلى الجملة فهل لا تتحقق العزيمة إلا في مقابلة الرخصة ، أو توجد
حيث لا تكون هناك رخصة ؟ رأيان
وهل الرخصة والعزيمة قسمان للحكم أو للفعل ؟ وعلى أنهما من أقسام
الحكم ، فهل هما من أقسام الحكم التكليفي ؟ أو من أقسام الحكم الوضعي .
بكل قال فريق ، ولكل وجه ومستند .

يرى بعضهم أن جعلهما من أقسام الحكم أقرب إلى المدلول اللغوي
من جعلها من أقسام الفعل الذي هو متعلق الحكم ، ووجه ذلك أن وصف
الفعل الذي هو متعلق الحكم بالسهولة أو كونه مقصوداً قصداً موصفاً إنما
هو باعتبار ما يتعلق به وهو الحكم فإنه الموصوف بذلك حقيقة ، ووصف
الفعل بهما إنما هو باعتبار الحكم المتعلق به .

وعلى أنهما من أقسام الحكم الوضعي فلا منافاة بين هذا وبين تقسيمهما إلى الواجب وغيره من أقسام الحكم التكليفي فإن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بكل منهما حكم تكليفي هو الوجوب وحكم وضعي هو كونه عزيمة أو رخصة .

قال شارح التحرير : للشارع في الرخص حكمان . كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة وهو حكم تكليفي . وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل . وهو من أحكام الوضع . . . فيجاب الجلد للزاني من أحكام التكليف من وجه ، ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنى .

الأدلة الشرعية

فيما سبق عرفنا أن أصول الفقه هو القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها . واستنتجنا من ذلك أن موضوع هذا العلم هو أدلة الفقه الإجمالية من حيث يوصل البحث فيها إلى القدرة على استنباط الأحكام . . وفي غير موضع ذكرنا أن أدلة الفقه الإجمالية هي القرآن والسنة والإجماع والقياس وأنواع الاستدلال .

ووجه الحصر : أن الدليل إما وحى وإما غير وحى . والوحى متلو وغير متلو : فإن كان وحياً متلوا فهو القرآن ، وإن كان وحياً غير متلو فهو السنة . . وإن كان غير وحى فإن كان رأى المجتهدين من الأمة فهو الإجماع ، وإن كان إلحاقاً أمراً بآخر في حكم لاشتراكهما في العلة فهو القياس ، وإن لم يكن شيئاً من ذلك فهو الاستدلال ، وهو متنوع إلى أنواع .

وفي تعريف الحكم قلنا إنه خطاب الله ، والمراد به ما خاطب الله به العباد ، وهو القرآن . وبيننا أن السنة والإجماع والقياس تابعة له ومتفرعة عنه ، وأنه العمدة والأصل والمرجع ، فكان لذلك حقيقة بتقديم الكلام عنه على الكلام عن باقي الأدلة :

وخضوعاً للمنهج نقصر البحث فيه على : تعريفه ، والقراءة الشاذة وحكم الاحتجاج بها ، والبسمة هل هي آية أو ليست بآية ؟

القرآن

في اللغة : مصدر مرادف للقراءة ومن ذلك قوله تعالى « إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فانبج قرآنه » ثم نقل من هذا المعنى وجعل اسماً للكلام المخصوص من باب إطلاق المصدر على مفعوله - وهو مهموز - وإذا حذف الهمزة منه كان ذلك للتخفيف . ودخول أل عليه للمع الأصل لا للتعريف .

أما معناه في الاصطلاح فإن معرفته تحتاج إلى مقدمة نوجزها فيما يلي : معلوم أن القرآن هو الكتاب الذي أنزله الله على محمد خاتم الأنبياء والمرسلين ، وأنه سبحانه وتعالى جعله المعجزة الكبرى على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام . وأودعه ديناً قيماً ، وتشريعاً محكماً ، حوى من النظم والأحكام ما فيه خير الناس وصلاحهم في أولاهم وآخرتهم ، نظم علاقة المرء بخالقه وعلاقات الناس بعضهم ببعض . ولذلك كان محل العناية من العلماء والباحثين منذ نزل وظل كذلك وسيظل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وقد تعددت جهات البحث فيه من علماء المسلمين تعدداً يرجع إلى اختلاف أنظارهم .

ففرق يتجه نظره إلى نظمه وأدائه ، وفرق ينظر إلى أسلوبه وإعجازه وفرق ينظر إلى كنهه ورسنه ، وفرق ينظر إلى تفسيره وشرحه لاستخراج ما فيه من آداب وعظات أو لاستخراج ما فيه من تشريعات ونظم ، وطائفة تنظر إليه من ناحية كونه كلام الله وكونه قديماً أو غير قديم ، إلى غير ذلك من نواحي البحث .

تعددت جهات البحث في القرآن على ما ساف فتعددت تبعاً لذلك العلوم والآليف . وكل ذلك مظاهر من عناية المسلمين بقرآنهم ، وأدلة

حية تنطق بأنه من عند الله وتصدقه فيما يقول ، إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له
لحافظون .

وتبعاً لهذا التعدد تعددت العبارات التي تكشف عن حقيقة القرآن
فكل طائفة تذكر من الخصائص ما يتفق مع غرضها .

القرآن عند علماء الكلام :

القرآن كلام الله ، ولا شك . والكلام يطلق على النفسى واللفظى .
وعلماء الكلام إنما يبحثون عنه من ناحية كونه قديماً غير مخلوق ، فهو عندهم
أمر نفسى ، والكلام يطلق بالمعنى المصدري على التكلم ، وبالمعنى الحاصل
بالمصدر على أثره وهو المتكلم به وله عندهم بكل من الإطلاقيين معنى :

فعلى الأول : هو الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكيمية من أول
الفاصلة إلى آخر سورة الناس . وقالوا عن الكلمات إنها حكيمية ؛ لأنها ليست
ألفاظاً حقيقية مصورة بصورة الحروف والأصوات .

وعلى الثانى : هو تلك الكلمات الحكيمية الأزلية المترتبة فى غير تعاقب
المجردة عن الحروف اللفظية والذنية والروحية .

وقالوا عن الكلمات إنها أزلية ليثبتوا لها معنى القدم . وقالوا إنها غير
متعاقبة لينفوا عنها الحدوث ؛ لأن التعاقب يستلزم الزمان ، وهو حادث ،
وقالوا إنها مجردة عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية ليثبتوا أنها غير
مخلوقة .

القرآن عند الأصوليين وعلماء اللغة :

معلوم أن بحث الأصوليين فى القرآن إنما هو لاستنباط الأحكام منه ،
وأن بحث علماء اللغة عنه إنما هو من ناحية إعجازه . وغرض هؤلاء
وهؤلاء إنما يتحقق بالفاظه . لذلك كان بحثهم عنه باعتبار ألفاظه . ولهم
فى الكشف عن حقيقته عبارات لا يغير بعضها بعضاً إلا بالإيجاز والإطناب

فمنهم من يقول : هو اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بأقصر سورة منه المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته ومنهم من يقتصر في بيانه على وصف الإعجاز . ومنهم من يقتصر على الإنزال والإعجاز . ومنهم من يقتصر على الكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر . ولكل وجه .

وإذا كان غرض الأصوليين من البحث في القرآن كما سبق هو استنباط الأحكام منه — وذلك إنما يكون بما ثبت يقينا أنه كلام الله ، وكان ذلك يتحقق بقيود ثلاثة : الإنزال على النبي صلى الله عليه وسلم — والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة . كان أنسب العبارات لغرض الأصوليين في بيان القرآن هي أنه :

اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته فاللفظ جنس في التعريف يشمل المفرد والمركب ؛ فإن الاستدلال على الأحكام كما يكون بالمركبات يكون بالمفردات كالعام والخاص والمطلق والمقيد .

والمنزل على محمد صلى الله عليه وسلم . فصل يخرج به ما لم ينزل أصلا ، مثل كلامنا ، ومثل لفظ الحديث النبوي — وخارج ما نزل على غير محمد كالنوراة والإنجيل .

والمنقول بالتواتر . فصل ثان خرج به القراءات غير المتواترة ... مشهورة كانت كقراءة ابن مسعود . « متتابعات عقب قوله تعالى في كفارة اليمين . « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، أو غير مشهورة كقراءة ابن عباس « وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا . »

والتعبد بتلاوته . فصل أخرج الأحاديث القدسية إذا تواترت . وأخيرا فإن القرآن على ما ذهب إليه المتكلمون علم شخصي لأنه الصفة

القديمة المتعلقة بالسكيات الحكيمية . أو السكيات نفسها ، وكل منهما أمر واحد لا تعدد فيه . وإلا كان حادثاً لأن التعدد من أمارات الحدوث .

وكذلك هو علم شخصي على ما ذهب إليه الأصوليون وعلماء اللغة لأن الألفاظ واحدة لا تعدد فيها . وتعدد ما ظاهراً المصور في تعدد قارئها وكتابتها وما تكتب فيه . . تعدد اعتباري . مثله مثل تعدد الصور لمثل واحد . ومثل هذا التعدد لا يوجب تعدداً في الذات ، ومن المقرر أن الأعلام الشخصية لا يصاغ لها تعـ ا ريف لأنها جزئيات تتعين بالإشارة ونحوها . والمحتاج للتعريف إنما هو الأمور السكيات . فكيف مع هذا يذكر للقرآن تعريف أو تعاريف أجيب عن هذا بأجوبة ثلاثة :

الأول : منع أن التعريف خاص بالمهايا السكيات . ولم لا يجوز أن تعرف الجزئيات بأمور كلية لا يتحقق مجموعها في الخارج إلا في هذا الشخص . وقد قال صاحب التلويح . إن الشخص قد يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير .

الثاني : أن المذكور تعريف على رأى الأصوليين فإن المعروف عندهم هو الجامع المانع مطلقاً وليس بلازم أن يشتمل على أجناس وفصول كما يقول المناطق ، وعلى ذلك لا يكون خاصاً بالكليات . بل يكون لها وللجزئيات أيضاً .

الثالث : أن المذكور ليس تعريفاً بالمعنى المعروف ، وإنما هو ضابط مقصود منه التمييز .

القراءة الشاذة وحكم الاحتجاج بها

القراءة مصدر سماعي لقراء ، وهي في الاصطلاح ... مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه . سواء كانت هذه المخالفة في نطق الحروف أو في نطق هيأتها .

ومن الاختلاف في النطق بالقرآن تعددت القراءات واشتهرت عبارات
تسير إلى هذا التعدد فقل . القراءات السبع والقراءات العشر . والقراءات
الأربع عشرة . والقراءات السبع هي قراءات نافع وابن كثير وأبي عمرو
وابن عامر وعاصم وحمره والسكساني ، وأما القراءات العشر فهي قراءات
هؤلاء السبعة وقراءات أبي جعفر ويعقوب وخلف .

وأما القراءات الأربع عشرة فهي قراءات هؤلاء العشرة وقراءات
الحسن البصري وابن محيى . ويحيى اليزيدي والشنبوذي .
ولمعرفة القراءة الشاذة ما هي نقول .

ذكر بعض علماء القراءات ضابطا يميز الشاذ من غيره فقال :
وكل ما وافق وجه النحوى وكان للرسم احتمالا يحوى
وصح إسنادا هو القرآن فهذه الثلاثة الأركان
وحيثما يفتتل ركن أثبت شدوده لو أنه في السبعة

ومنه يتضح أن القراءة الشاذة هي ما فقدت ركنا من الأركان الثلاثة . موافقة
الحريية ولو بوجه . وموافقة رسم المصحف ، ولو احتمالا . كملك . ومالك .
وصحة السند . ومعناه التواتر ...

وابن الجزرى يرى أنها ما لم يصح سندها . كقراءة ابن السميع .
فاليوم ننحيك ببدنك لتكون لمن خائنك آية ...

وعلماء الأصول يقولون . هي ما لم تتواتر . واختلفوا في تحديدها .
فقل هي ما وراء السبع . وقيل هي ما وراء العشر .

وعلماء القراءات لا يسمون لهم هذا — فصاحب كتاب النشر يقول ..
قال أبو شامة في مرشده — وقد شاع على السنة جماعة من المقرئين المتأخرين
وغيرهم من المقلدين . أن القراءات السبع كلها متواترة والقاطع بأنها منزلة من
عند الله واجب . ونحن بهذا نقول . ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم
(م — هـ أصول الفقه)

الطرق وانتفت عليه الفرق من غير تكبير . مع أنه شاع واشتهر واستفاض
فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها ...

والشوكاني في إرشاد الفحول يقول : وقد ادعى تواتر كل من القراءات
السبع وادعى أيضاً تواتر العشر . وليس على ذلك إثارة من علم . فإن هذه
القراءات كلها منقول نقلًا آحادياً . كما يعرف ذلك من يعرف أساسيد هؤلاء
القراء لقراءاتهم . وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن في هذه
القراءات ما هو متواتر . وفيها ما هو آحاد . ولم يقل أحد منهم بتواتر كل
من السبع فضلاً عن العشر . وإنما هو قول قاله بعض علماء الأصول ...
وأهل الفن أخبر بفنهم .

ثم يحدد القراءة الشاذة موافقاً ابن مكي من القراء بأنها ما لم يحتملها رسم
المصحف . ولكن صحح إسنادها وكانت موافقة للوجه الإعرابي والمعنى
العربي . ومثلوها بقراءة ابن عباس : « وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة
صالحة غصياً » وقراءة ، وأما الغلام فكان كافراً ، .

ولاحقاق الحق من ذلك لا يحتمله هذا المقام . فضلاً عن أنه لا يتعلق به
للأصوليين غرض أصلي ... وإن كنت قد أطلت بعض الشيء فإنما كان ذلك
خضوعاً لعبارة المنهج ...

حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذة

يرى الحنفية أنها حجة ظنية — مستدلين بأنها مسموع من النبي .
صلى الله عليه وسلم . وكل مسموع منه . عليه السلام . حجة . ودليل
السمع . أن الذي نقله عدل . بل مقطوع بعده . وهذه العدالة تمنع أن
يكون هذا النقل عن اختراع .

ولأنما كان المسموع منه . عليه السلام . حجة . لأنه لا ينطق عن
الهوى . وكانت حجة ظنية لأنها رويت بطريق لم يبلغ حد التواتر ...

وإذا ثبت أنه مسموع من ، النبي عليه السلام . فهو دأثر بين أن يكون قرآناً نسخت تلاوته أو خبراً وقع تفسيراً . وعلى كل من الاحتمالين فالعمل به واجب ...

والشافعي يرى أنها ليست بحجة . حكى ذلك عنه إمام الحرمين . وجزم به ابن الحاجب ... وذكر الرافعي من كبار أصحابه . والقاضي أبو الطيب الحسين أن مذهبه العمل به كخبر الواحد . وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر . وقالوا إنه يوجب قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود . فاقطعوا أيماهما .

وحجتهم في منع العمل بها . أنها ليست بقرآن . وليست خبراً يصح العمل به . . أما أنها ليست بقرآن فلاها لم تتواتر ، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر . لنوفر الدواعي على نقله كذلك . . وإذا فاحتمل قرآنيها احتمال بعيد . ودعوى أنها كانت ثم نسخت . دعوى محتاجة إلى دليل . وأما أنها ليست خبراً يصح العمل به . فلأنها نقلت على أنها قرآن . ولم تنقل على أنها خبر . وكل خبر لم ينقل على أنه خبر فلا احتجاج به . حكى الآمدي الإجماع على ذلك ... على أن هناك احتمالاً آخر هو أن تكون مذهباً لصاحبها . ولا يحتاج بها أيضاً على هذا الاحتمال . لأن مذهب الصحابي ليس بحجة . وخصوصاً إذا كان عدم الاحتجاج به يوافق البراءة الأصلية كما هنا .

ويرد الحنفية على هذا . بأنه لو سلم أنها ليست بقرآن . وأنها مترددة بين أن تكون خبراً وبين أن تكون مذهباً لصاحبها . فإنها حجة على التقديرين . لأن مذهب الصحابي حجة على رأي . ثم إن حملها على الخبرية أرجح . لأنها لو كانت مذهباً لصرح صاحبها بذلك منعاً للتلبيس المنافي للعدالة . واشتراط النقل على وجه الخبرية لصحة العمل بالخبر ممنوع . وإنما الشرط السماع من النبي . عليه السلام . وهو مقطوع به . للقطع بعدالة الراوي ، والإجماع الذي يدعيه الآمدي إنما هو على منع العمل بالخبر الذي لم ينسب إلى النبي عليه الصلاة والسلام .

والقراءة الشاذة ليست كذلك ، لأنها نقلت قرآناً ، وإذا لم تثبت
القرآنية ، فلا أقل من أن تثبت الخبرية .

هذا ما يقوله كل فريق استدلالاته ، غير أن صاحب مسلم
الثبوت ، وهو من الحنفية . يقول عند الكلام على تواتر القرآن ، إن قراءة
غير واحد من القراء ينتهي سندها إلى ابن مسعود ، ثم يقول ، وظهر أيضاً
بما ذكرنا أن نسبة القراءة الشاذة نحو « متابعات » إلى ابن مسعود ، غير
صحيحة ، لأنه لم ينقله قرآناً ، لأنه لو كان قرآناً عنده ، لكان مقروءاً
في هذه القراءات ، لأنها تنهى إليه ، وأيضاً إن ابن مسعود قرأ
« متابعات » أو كتبه في مصحفه على وجه التفسير ، فوهم الراوى لعدم
تعمقه أنه من القرآن عنده ، أو كان قرآناً فكتبه ، ثم نسخت تلاوته ولم
يعلم هو بالناسخ .

وذلك يؤيد القول بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة ، لأنها إن كانت
تفسيراً ، فجائز أن يكون الراوى قد سمعها من النبي عليه السلام ، وجائز أن
يكون فهماً فهمه هو باجتهاد منه .

قال الغزالي في المستصفى . فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان
لما اعتقده مذهبياً . فلعله اعتقد التابع في كفارة اليمين . حملاً لهذا المطلق هل
المقيد في الظاهر . ومفاد ذلك أن السماع غير مقطوع به .

وإن كانت قرآناً نسخت تلاوته . فأين الدليل على بقاء حكمه ؟ . لعله إن
وجد أن يكون هو دليل الحكم . ولعله مستند الشافعي فيما نقل عنه من
التابع في كفارة اليمين . أو لعل وجه هذا القول عنده . هو حمل هذه
القراءة على أنها وردت للبيان . كما قال في الاحتجاج لقطع يمين السارق
بقراءة « فاقطعوا أيماهما » فقد نقل عنه الاحتجاج بالشاذ إذا ورد للبيان
— ولعل هذا النقل هو مستند الرافعي والقاضي الحسين فيما نسباه للشافعي
من الاحتجاج بالقراءة الشاذة — والله أعلم بمرادات العبادات .

البسمة قرآن أو ليست بقرآن

من تعريف القرآن ظهر أنه لا بد فيه من التواتر . فلا يكون قرآنا إلا ما تواتر نقله أنه كذلك . لا نعلم في ذلك خلافا لأحد .

أما كون الآية المعينة . كآية كذا جزء منه في المكان الذي توجد فيه . فهل لا يثبت ذلك إلا إذا تواتر نقلها على أنها كذلك ؟ أو يكفي في ثبوته تواتر أصل قرآنيتهما مع تواتر وجودها في المحل الخاص ؟

الأول هو مختار الحنفية . والثاني هو ما ذهب إليه الشافعية . ومظهر هذا الاختلاف الخلاف في بسم الله الرحمن الرحيم . أهى آية تامة من القرآن . أو ليست بآية منه ؟ . وعلى أنها آية تامة من القرآن . فهل هى آية من الفاتحة ومن كل سورة وجدت فى أولها . ؟ . أو هى آية مستقلة ، وليست جزءا من أى سورة وإنما أنزلت للفصل بين السور . وكل هذا الاختلاف إنما هو بعد اتفاق الجميع على أنها بعض آية فى سورة النزل . ذكر الألوسى فى تفسيره مذاهب العلماء فى هذا الخلاف وعد منها عشرة لسكن المشهور منها ثلاثة : —

الأول : أنها آية تامة من القرآن . وهى آية من الفاتحة ومن كل سورة عدا برامة . وهذا هو المعروف من مذهب الشافعية .

الثانى : أنها ليست بآية من القرآن أصلا . لا من الفاتحة ولا من غيرها . وهو مذهب المالكية .

الثالث : أنها آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور . وليست جزءا من الفاتحة ولا من غيرها —

وهو المشهور من مذهب الحنفية :

ومن عرض المذاهب على الصورة السابقة يتضح أن الحنفية والشافعية

يشتركون في القول بأنها آية من القرآن . وينفرد الشافعية بالقول بأنها أيضاً آية من الفاتحة ومن غيرها من السور :

وأن المالكية والحنفية يشتركون في القول بأنها ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها من السور . ويقول المالكية إنها كذلك ليست آية من القرآن أصلاً .

— أما الحنفية فيقولون إنها آية مستقلة أنزلت للفصل بين السور : —
القائلون بأنها آية من القرآن « وهم الشافعية والحنفية » يستدلون بأن الإجماع منعقد على أن ما بين دفتي المصحف هو القرآن . ويقولون إن المصحف الإمام قد كتب وكتبت فيه البسملة . وبالخط الذي كتب به القرآن . .

فإذا كان الصحابة قد أثبتوها كذلك مع مباغتتهم أشد المبالغة وحرصهم أبلغ الحرص على تجريد المصحف من كل ما عدا القرآن . حتى إنهم منعوا النقط والتعشير وكتابة أسماء السور . وما أثبت من ذلك في المصحف فإنما أثبت بخط غير القرآن وبمداد غير المداد الذي كتب به — كان ذلك دليلاً .
« بل أقوى دليل » على أنها من القرآن : —

ونأيد هذا بأحاديث تدل عليه : —

١ — روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب . ما أعظم آية في كتاب الله تعالى ؟ فقال . . بسم الله الرحمن الرحيم . فصدقته النبي عليه السلام وأقره : —

٢ — روى عن أبي بريدة عن أبيه قال . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري ؟ فقلت بلى . فقال . بأي شيء تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة ؟ . قلت بسم الله الرحمن الرحيم . قال هي هي ... وما يفيد كل من الحديثين غير محتاج إلى بيان : —

أما كونها آية من الفاتحة وغيرها من السور ، وهو ما ذهب إليه الشافعية خاصة ، فدائله ، أنها كتبت في المصحف كذلك وتواتر هذا وتأييد بأحاديث وآثار تدل عليه .

١ — روى عن ابن جريج عن ابن أبي مليسكة عن أم سلمة أنها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب بعد بسم الله الرحمن الرحيم آية . الحمد لله رب العالمين . آية . الرحمن الرحيم . آية . مالك يوم الدين : آية . إياك نعبد وإياك نستعين . آية . اهدنا الصراط المستقيم . آية . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ... آية .

٢ — وروى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني » أنها فاتحة الكتاب فقليل لابن عباس . فأين السابعة ؟ قال : بسم الله الرحمن الرحيم .

٣ — روى عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال . إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها .

٤ — روى عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال . يقول الله تعالى . قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين . فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه . بحمدني عبدي . وإذا قال الحمد لله رب العالمين . قال الله تعالى حمدني عبدي . وإذا قال . الرحمن الرحيم قال الله تعالى . أثنى علي عبدي . وإذا قال . مالك يوم الدين قال تعالى : فوض إلي عبدي . وإذا قال . إياك نعبد وإياك نستعين . قال تعالى . هذا بيني وبين عبدي . وإذا قال . اهدنا الصراط المستقيم . إلى آخر السورة قال تعالى . هذا لعبدي ولعبدي ما سأل . —

وواضح من هذه الآثار أنها آية من الفاتحة . أما غيرها من السور فإن طريق إثباتها في الفاتحة . وهو تواتر وجودها في أولها في المصحف بالوضع الخاص متحقق في باقي السور من غير فرق — وقوى هذا ما روى

عن عبد الله بن المبارك أنه قال . من ترك البسملة فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية . ومثل ذلك روى عن ابن عمر وأبى هريرة —
ثم يقولون ولو سلم أن الجزئية من الفاتحة وغيرها لم تتواتر فقد تواتر ما يستلزمها وهو إثباتها في هذه الحال

أما المالكية الذين يقولون إنها ليست بقرآن أصلاً . . لا من الفاتحة ولا غيرها من السور . . فيستندون في ذلك إلى أن قرآنيتهما لم تتواترا . ولا أدل على ذلك من الخلاف فيها . وهو مشهور ومعروف . وما لم يتواتر فليس من القرآن . وتأيد هذا بالآتي .

(١) روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتح القراءة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين .
(٢) روى عن أنس رضي الله عنه قال . صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان . فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين .

وهذان الأثران وإن لم يبدلا صراحة على نفى كون البسملة آية . . لا احتمال أن يكون المراد أنهم كانوا يفتحون القراءة بالسورة المسماة . سور الحمد . وذلك لا يستلزم أن لا تكون البسملة منها . هذان الأثران وإن لم يبدلا على المطلوب صراحة . فإن ما يقصده المالكية منهما قد تأيد بما جاء في رواية أنس لحديث مسلم السابق من زيادة . لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا في آخرها . . وعضد هذا . الأحاديث الدالة على عدم الجهر بها في الصلاة . ولو كانت من القرآن وكانت من السورة لقُرئت معها . ولا خذت وصفها من السرية والجرية تماماً . كما يعضده أيضاً فهم أهل المدينة لذلك وانعقاد إجماعهم على العمل به . وكما يقول المالكية . إنهم أدرى الناس بآخر الأمرين من أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم .
ثم هم يقولون . إن من أقوى الأدلة على تحقق مفاد هذا الكلام .
« وهو أن البسملة ليست بقرآن » .

١ — ما ثبت من أنه قد تركها من أئمة القراء . نافع برواية ورش وابن عامر وحمزة وأبو عمرو .

٢ — ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال . سورة من القرآن هي ثلاثون آية شفعت لقارئها . تبارك الذي بيده الملك . وقد اجمع القراء والعدادون على أنها كذلك من غير البسملة .

٣ — الإجماع على أن سورة السكوتر ثلاث آيات . وهي كذلك بدون البسملة .

وهذا كله علاوة على أن الأحاديث التي اعتمد عليها القائلون بقراءتها فيها من الطعن ما يمنع الاستدلال بها : —

فحديث أم سلمة مطعون فيه بأن ابن أبي مليكة لم يثبت سماعه منها . ولو سلم ذلك فيقال إن هذا اللفظ لم يوجد في المشهور . أو لعله نقل بالمعنى لبعض الروايات ... فقد ورد . كان رسول الله يقطع قراءته آية آية . بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم . الخ ... وحديث أبي هريرة الذي فيه . إذا قرأتم أم القرآن فإني تدعووا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها : — غير صريح في إثبات مدعاه . لا احتمال أن يكون المعنى فإنها مثل إحدى آياتها في الفضل والثواب . ومع الاحتمال لا يصح الاستدلال .

وكذلك حديثه . قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين .. الخ ... فإنه معارض بما جاء عنه نفسه في بعض روايات هذا الحديث من غير أن يذكر فيه . بسم الله الرحمن الرحيم .

علم الشافعية بهذه الطعون وما شابهها فأجابوا عنها . ثم طعنوا في أدلة المالكية بأن ما ذكره من كون سورة تبارك الذي بيده الملك ثلاثين آية وسورة السكوتر ثلاث .. آيات لا يدل على أن البسملة ليست آية من كل منهما لأن المراد بيان خاصية كل من السورتين . وما تختص به كل منهما هو آياتها الخاصة بها . أما البسملة فهي مشتركة بين جميع السور .

وكما أن بعض القراء تركها فقد قرأها بعض آخر منهم . بل إن نافعا نفسه روى عنه قراءتها كما روى عنه تركها . فما هو جواب المالكية عن هذا فهو جواب للشافعية .

هذا وقد أطال الفخر الرازي في تأييد مذهب الشافعي ورد غيره من المذاهب كما أطال الألوسي في رد مذهب الشافعي بتفنيد الحجج الست عشرة التي ساقها الفخر الرازي . والتعقيب على ذلك بنصرة مذهب الحنفية .

وأخيراً فقد علمت مما سبق أن مشهور مذهب الحنفية هو أن البسملة آية من القرآن مستقلة أنزلت للفصل بين السور . وليست آية من الفاتحة ولا غيرها من السور . وهل أنزلت للغرض السابق مرة واحدة أو تكرر نزولها بعدد السور ؟ بكل قيل : —

ولعلنا لا نكون قد جافينا الحق كثيراً إذا قلنا إن مذهب الحنفية في هذا الموضوع هو الأولي بالاعتبار . فإن تواتر كتابتها في المصحف ومخاط القرآن مع ما نقل من حرصهم على تجريد المصحف من كل ما عدا القرآن . دليل قوي على أنها من القرآن . ولما لم يتواتر كونها من الفاتحة ولا غيرها . لم يثبت أنها جزء من أي سورة ... ولا يعارض هذا ما يقال . إنه وإن لم يتواتر كونها من السورة فقد تواتر ما يستلزمه . وهو إثباتها في المصحف كذلك بالتواتر . لأن قرآنية القرآن لا تثبت إلا بالتواتر . وكذلك كون هذه الآية جزءاً من السورة المعينة وأنها في الموضوع الخاص منها ، لا يثبت شيء منه إلا بالتواتر ، وتواتر وجودها في المصحف في أوائل السور إنما كان لأنها أنزلت للفصل . ويقوى هذا ما روى عن عباس رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام كان لا يعرف انتهاء السورة وابتداء الأخرى . حتى ينزل عليه .

« بسم الله الرحمن الرحيم » ، وإذا كانت فائدة التكرار ذلك فيجوز أن يكون هو المقصود دون جزئيتها من السورة التي توجد فيها ، ودون التكرار كتكرار . فبأي آلاء ربكما تكذبان . ولو قال الشافعية إن هذا احتمال .

أجيب بأنه في مقابلة احتمال . وقيام الاحتمال يورث الشبهة والشك ، ولا تثبت القرآنية مع ثبوتها .

وأخيراً فإن من حقنا أن نتساءل . مارأى من يثبت قرآنية الیسمة فیمن ینفیها ، ؟ ومارأى من ینفیها فیمن یثبتها ؟ وكلا الأمرین من الجلالة ؛ كان ؟ . لقد استشعر ابن الحاجب هذا فأجاب عنه بقوله ، وقوة الشبهة من الجانبین فی بسم الله الرحمن الرحیم . منعت التفكیر من الجانبین .

« السنة »

الثانی من الأدلة الشرعية « السنة » والكلام فیها يتناول . تعريفها . الاحتجاج بها . شبه المخالفین فی حججتها . خبر الواحد العدل والاحتجاج به . الاحتجاج بالمرسل . رواية الحديث بالمعنى . مرتبة السنة من الكتاب .

فالسنة فعلية بمعنى مفعوله . من سن الإبل إذا أحسن رعيها والقيام عليها . وقيل من سن الماء إذا ولى صبه . وقيل من سننت النصل إذا حددته وصقلته . وما واظب عليه النبي عليه الصلاة والسلام . فقد أحسن رعايته فهو سنة وأقوال النبي عليه السلام وأفعاله ، لاستقامتها ، كالشيء الواحد ، مثلما في ذلك مثل الماء الذي توالى صبه فاتصلت أجزاءه وأصبحت كالشيء الواحد ، فأقوال النبي عليه السلام بهذا المعنى سنة .

والنصل إذا سن فقد خلصه المسن من كل خليط ، وما أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام ، قد خلصه علماء الحديث من كل دخيل فيكون سنة وتطلق على السيرة والطريقة . حسنة كانت أو قبيحة ، وفي الحديث ما يؤيد هذا ، فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجرهم شيء ، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كان له مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء . »

والشاعر يقول

فلا تجز عن سن سيرة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها
وقيل إنها خاصة بالطريقة الحسنة . فإذا أطلقت انصرفت إليها
ولا تستعمل في غيرها إلا مقيدة . فيقال سنة سنة

هذا بعض ما يتعلق بمعناها من جهة اللغة : —

أما معناها اصطلاحاً : —

فعند الفقهاء : هي مقابلة للواجب . فتكون عبارة عن الفعل الذي دل
الخطاب على طلبه طلباً غير جازم ، وعرفوها بلازم ذلك فقالوا ، هي
ما يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها ، ويرادفها المندوب والمستحب والتطوع
والنفل ... والتفرقة بين مدلولات هذه الألفاظ اصطلاح فقهي خاص .

وعند الأصوليين : وهو المقصود بالبيان .

ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن . من قول أو فعل
أو تقرير .

الصدور الظهور . وما صدر عن الرسول جنس أو كالجنس
في التعريف وتقييد الصدور بكونه عن النبي عليه الصلاة والسلام . يخرج
عن السنة ما صدر عن غيره رسولا أو غير رسول . ووصفه بالنبوة مشعر
بمخروج ما صدر عنه قبل البعثة . والتقييد بخير القرآن مخرج للقرآن . ومن
قول أو فعل أو تقرير بيان لما صدر . وتفسير الصدور بالظهور يجعل
التعريف متناولاً للحديث القدسي ، فإنه مع كون لفظه منزلاً من عند الله .
إلا أنه غير معجز ولا متعبد بتلاوته فليس بقرآن .

ولما كانت الإشارة فعلاً في العرف وفي الاصطلاح فإن التعريف يشتملها
ولا داعي للنص عليها . وكذلك اللهم . فهو من أفعال القلب . والفعل
في التعريف عام فيكون شاملاً له . على أنه لما كان لا يعلم إلا بما يدل عليه .
كان الاستدلال إنما هو بما يدل عليه . ولذلك لم ينص عليه .

هذا . وبعض السكاكين كشراح التحرير . يزيد في التعريف . أن لا يكون ما صدر من الأمور الجبلية . أي التي تقتضيها الطبيعة والعادة . — وبعضهم يزيد أن لا يكون ما صدر قد صدر عن سهو . وبعضهم يزيد أن لا يكون خصوصية له عليه الصلاة والسلام .

وقد نوقش هذا التعريف بأنه غير مانع لشموله القراءة الشاذة . فإنها ما صدر عن الرسول ... وعند الشافعية هي ليست بقرآن . ولا خبر يصح الاحتجاج به . كما سلف . وإذا لم تكن خبراً لم يشملها المعرف . وإذا لم تكن قرآناً لم تخرج بقيد غير القرآن . وليس في التعريف قيد سواه يخرجها فيكون التعريف شاملاً لها . مع أن المعرف لا يشملها . فيسكون التعريف غير مانع .

ويجاب عن هذا . بأن من الشافعية من يوافق الحنفية في أنها حجة . لأنها تعامل معاملة أخبار الأحاد . فتكون داخلة في المعرف لأنها صادرة عن الرسول . وشمول التعريف لها حينئذ لا يضر . لأنه اللازم أن يكون . ومن ذهب منهم إلى أنها ليست بحجة فوجهه كما سبق أن قرآنيها لم تثبت لعدم التواتر وكذلك . خبريتها لما ذكره من الاحتمال . وإذا فليست صادرة عن الرسول فلا يتناولها التعريف . ويكون حينئذ صحيحاً ومانعاً . —

الاحتجاج بالسنة وشبه المخالفين

الاحتجاج بالسنة معناه . الاعتماد عليها واعتبارها مصدراً من المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية .

يقول الشوكاني في إرشاد الفحول . إن ثبوت حجية السنة المأهولة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية . ولا يخالف في ذلك إلا من لا حفظ له في دين الإسلام .

وتوضيحاً لذلك نقول : —

استنباط الأحكام من السنة يتوقف على أمرين :

الأول . ثبوت أن السنة حجة وأصل من أصول التشريع .

الثاني . ثبوت أن الحديث الذي نستند إليه قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . حقاً .

ولما كان الثاني قد تسلف به علم الحديث فقد تركنا البحث فيه . ولم نتعرض له .

ومقصودنا إنما هو بيان الأول . « إثبات حجية السنة ... أى إثبات الاحتجاج بما ثبت أنه صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد استدلل العلماء على ذلك بأدلة . —

١ — ثبت بالأدلة القاطعة أن النبي عليه الصلاة والسلام . معصوم من الكذب . وذلك يستلزم حتماً صدقه في كل ما يبلغه عن ربه من قرآن أو حديث قدسى . وفي كل ما يصدر عنه من نحو ما أخرجه أبو داود والترمذى عن المقدم بن معدى يكرب عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه . ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه . وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه . ألا وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله ،

وفي الحديث دلالة على أن السنة وحى غير متلو ، فتسكون من عند الله ويكون صادقاً في تبليغها ، وفيه أن ما حرم رسول الله كما حرم الله ، فيجب الإذعان له والعمل بمقتضاه . ومثل التحريم غيره من بقية الأحكام إذ لا فرق

وروى الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما ، أن النبي عليه الصلاة والسلام ، خطب في حجة الوداع فقال « إن الشيطان قد يئس أن يعبد بأرضكم واسكن رضى أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحاقرون من أمركم فاحذروا ،

إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً ، كتاب الله وسنة نبيه ، وهذا صريح في أن السنة كالكتاب ، يجب الرجوع إليها في كل شيء ومنه استنباط الأحكام

(٢) أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على التمسك بالسنة ، والاحتجاج بها ، والعمل بما توجبه ، وقد أقرهم الله سبحانه على ذلك ، فكانوا مع قدرتهم على الاجتهاد وتفهم معاني القرآن . لا يستقلون بالفهم منه حين تنزل بهم نازلة . بل كانوا يرجعون إلى النبي صلى الله عليه وسلم . ما دام ذلك مقدوراً لهم . وإلا فإن الواحد منهم يبحث في القرآن . فإن لم يجد فيه طلبته لجأ إلى السنة . فإن لم يجد فيها رجع إلى رأيه واجتهاده هو . وكل ذلك قد أقرهم الله عليه ولم يبين خطأهم فيه . مع أن الزمان كان زمان وحى . وحديث معاذ رضى عنه حين بعثه النبي عليه الصلاة والسلام . إلى اليمن . مما يصور ذلك أصدق تصوير . . .

روى أن النبي . عليه الصلاة والسلام . لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له .
 بم تقضى إذا عرض لك قضاء . ؟ قال . بكتاب الله فإن لم تجد . قال .
 بسنة رسول الله . قال . فإن لم تجد قال أجتهد رأيي ولا آلو . فضرب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم في صدره وقال . الحمد لله الذي وفق رسول رسول
 الله لما يرضى الله ورسوله .

عمل الصحابة بالسنة . وانعقد إجماعهم على ذلك . لأن النبي عليه الصلاة
 والسلام . وهو الصادق المعصوم من الكذب أخبرهم أن الله سبحانه ألزمهم
 طاعته . وحثهم على متابعتة . وأوجب عليهم الإتيان بأمره والالتزام بما ينهاهم
 عنه . وأعلمهم أن طاعة الرسول . طاعة الله . وأن أتباعه سبب في محبة الله
 للمتبعين . وحثهم من مخالفتة . وتوعدهم على عدم طاعته . ألزمهم سبحانه
 وتعالى ذلك ، وأعلمهم به ، وكرره في صور تعددت بتعدد الآيات الدالة
 على ذلك ، فقد قال عز وجل .

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن
تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول عن ميمون بن مهران أن الرد إلى الله
هو الرجوع إلى كتابه . والرد إلى الرسول . هو الرجوع إليه في حياته .
وإلى سنته بعد مماته .

وقال تعالى : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم
تسمعون ، وقال : « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون » ، وقال : إنما
المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا
حتى يستأذنه ، قال ابن القيم . فإذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون
مذهباً إذا كانوا معه إلا باستئذنه . فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا
إلى قول أو مذهب على إلا بعد استئذنه . وإذنه يعرف بدلالة ما جاء به
على أنه أذن فيه .

وقال : وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، وقال : من يطع
الرسول فقد أطاع الله ، وقال : إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، وقال
« فاتبعوني يحببكم الله » ، وقال : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم
فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ، وقال : ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإننا أعدنا
للكافرين سعيراً ، وقال : إن الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيراً يوم تقلب
وجوههم في النار يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول ، ويقول
سبحانه « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا
منه الوتين . فما منكم من أحد عنه حاجزين »

جاءت هذه الآيات . وغيرها في القرآن كثير . لتلزم الناس بمتابعة
الرسول وتحثهم على طاعته وتحذروهم من مخالفته .

وقد أكد الرسول نفسه هذا المعنى في أحاديث . منها الحديثان
السابقان عن المقدام بن معدى يكرب وعن ابن عباس رضي الله عنهما . . .
ومنها . ما روى أبو داود عن العرباض بن سارية رضي الله عنه قال
« قام فينا رسول الله صلى عليه وسلم . فقال : أيحسب أحدكم متكئاً على

أريسته يظن أن الله تعالى لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن . ألا وإن قد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء . إنها مثل القرآن أو أكثر . الخ .
وروى عن جابر بن عبد الله . أن عمر أتى النبي صلى الله عليه وسلم . فقال : إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا . أفترى أن نكتب بعضها ؟ . فقال صلى الله عليه وسلم : أمتهم كون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى ؟ . لقد جئناكم بها بيضاء نقية . ولو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي . المنهوك : المتحير .

هذه الأحاديث وأمثالها يعلن الرسول عليه السلام . أن ما يبلغهم إياه وما يلزمهم به من أحكام . إنما هو من الله متلوأ وغير متلو . أو مثل ما هو من الله . أو زائد على ما هو من الله . يجب عليهم أن يؤمنوا بالجميع ويعملوا بموجبه . وأنه لا داعي للتعير والتردد .

أذعن المسلمون لذلك . وعملوا بمقتضاه . وقضت عليهم الضرورة بذلك لأن العمل بالقرآن وحده متعذر وغير ممكن إلا لمن أنزل الله عليه الوحي وأيده به . .

روى أن النبي عليه الصلاة والسلام . لما سئل عن الحر الأهلية قال : ما أنزل الله على فيها إلا هذه الآية الجامعة الفذة : فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره . .

وغير خاف أن في القرآن نهوضاً بجملة ونهوضاً مشككة . ولا بد للعمل بها من شرحها . ولا يكون بيان المجمل وتوضيح المشكل إلا من عند الله . لأنه هو الذي كلف العباد . فهو العليم بالمراد . وشرح ذلك إنما هو بالسنة التي نزل بها الوحي . أو أقر الله سبحانه رسوله عليها إن كانت عن اجتهاد منه .

روى ابن هبيل عن حسان بن عطية أنه قال : كان الوحي ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك ،

وأخرجه أبو داود والبيهقي بلفظ . كان جبريل ينزل على رسول الله بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن . ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن : —

وعند الكلام على مرتبة السنة من الكتاب . إن شاء الله . يأتي زيادة بسط لهذا الكلام .

هذا . وقد طبع على قلوب فريق من الناس يزعمون أنهم من المسلمين . والله يشهد إنهم لكاذبون . عميت بصائرهم فخالقوا في حجة السنة .

من هؤلاء من يقول . إن الخلافة بعد النبي عليه الصلاة والسلام كانت حقاً لعل كرم الله وجهه . ولكن أصحاب محمد عدلوا عن ذلك واختاروا أبا بكر . فأساءوا بذلك وبعدوا عن العدالة . وأبو بكر نفسه . حيث قبل هذا الوضع فقد جار وأساء . وإذا فشكل من نقل السنة لم تتحقق فيه العدالة . فلا يصح الاحتجاج بما نقل . هكذا يقولون . وليس هنا مجال الرد على هؤلاء .

ومن المخالفين في حجة السنة من يؤمن بعدالة الصحابة . ولكنه لا يقول بحجة السنة لأدلة نذكرها لهم ونفندها بحول الله وقوته : —

لقد استدلوا . أولاً . بقوله تعالى . « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، فإن مفاد ذلك أن الكتاب قد حوى كل شيء من أمور الدين وبينه بياناً تاماً بحيث لا يحتاج إلى ما يكمله من سنة أو غيرها . وإلا كان مفرداً وغير مبين وذلك يستلزم الخلف في خبر الله تعالى . وهو محال . ذلك هو ما يقولون . وسيأتى الكلام دوماً من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ، هذا السياق يعطى أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ . وأظهر الأفعال في معنى المثلية . أن أحوال الدواب من العمر والرزق والآجل والسعادة والشقاء موجودة في اللوح المحفوظ مثل أحوال البشر في ذلك كله .

ولو سلم أن المراد بالكتاب القرآن . فحمل العموم فيه على الظاهر

غير مراد . فإن كثيراً من الأمور الدنيوية غير مذكورة فيه . وكذلك تفاصيل كثير من التكاليف . كعدد أوقات الصلاة ، وأعداد الركعات في كل ، وما يقرأ فيه منها بأم القرآن وسورة ، وما يستغنى فيه بأم القرآن فقط ، وما يسر فيه بالقراءة ، وما يحجر بها فيه ، والقدر الواجب لإخراجه في الزكاة .

ولذلك ، وعلى تسليم أن الكتاب هو القرآن أيضاً أولت هذه الآية ففيل ، المراد بالشئ أحكام الدين وتعاليمه التي ترجع إلى أصول العقائد . من وجوب الصلاة والزكاة وإحلال الطيبات وتحريم الخبائث والربا والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وما أحال بيانه على أدلة أخرى ، كما في قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وقوله وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا .

ومثل هذه الآية « ما فرطنا في الكتاب من شيء » قوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فإن العموم فيها غير مراد لما سبق ، ثم هي مؤولة كالآية الأولى تماماً ...

ويفسر ذلك ما حكى عن الشافعي رضي الله عنه أنه كان جالساً في المسجد الحرام . يحدث الناس ، فقال ، لا تسألوني عن شيء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله ، فقال رجل ما تقول في المحرم إذا قتل الزنبر ؟ ، فقال ، لا شيء عليه ، فقال الرجل ، أين هذا في كتاب الله ؟ فقال « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ثم ذكر إسناداً إلى عمر أنه قال للمحرم قتل الزنبر . ويفسر هذا المعنى أيضاً ويوضحه ، ما جاء في بعض الروايات عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال « لعن الله الواشمات والمستوشمات ، والمتنمصات ، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله » فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، فأتت ابن مسعود ، وقالت ، يا أبا عبد الرحمن ، بلغني أنك تلعن كيت وكيت ، فقال ، وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله ، فقالت : لقد قرأت ما بين لوحين المصحف فما رجده ،

فَقَالَ ، لَئِنْ كُنْتُمْ قَرَأْتُمْ لَقَدْ وَجَدْتُمْهُ ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ « وَمَا أَنَا كَمَا الرَّسُولُ
فَيُخَذُّوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُنَاقِبُونَ » .

وَاسْتَمَدَ الْمُخَالَفُونَ فِي حُجَّةِ السَّنَةِ ثَانِيًا إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى .
« إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ » .

يَقُولُونَ إِنْ الْمُرَادُ بِالذِّكْرِ الْقُرْآنُ ، وَالضَّمِيرُ فِي « لَهُ » عَائِدٌ إِلَيْهِ ، ثُمَّ
يَقُولُونَ ، لَوْ كَانَتِ السَّنَةُ حُجَّةً لَتَسَكَّفَلَ اللَّهُ سَبِيحَانَهُ بِحِفْظِهَا كَمَا تَسَكَّفَلَ بِحِفْظِ
الْقُرْآنِ ، لَكِنْ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ ، عَمَلًا بِالْحَصْرِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ تَقْدِيمِ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ
فِي « لَهُ » ، وَإِذَا فَلَيْسَتْ السَّنَةُ بِحُجَّةٍ .

وَيُجَابُ عَنْ هَذَا — أَوَّلًا — بِمَنْعِ أَنْ يَكُونَ الذِّكْرُ مُرَادًا بِهِ الْقُرْآنُ
خَاصَّةً ، بَلْ يَحْتَمِلُ احْتِمَالًا قَرِيبًا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ الشَّرِيعَةُ مِنَ الْقُرْآنِ وَسُنَّتِهِ ،
وَحِينَئِذٍ فَالضَّمِيرُ فِي « لَهُ » يَعُودُ إِلَيْهِ بِهَذَا الْمَعْنَى ، وَيَكُونُ الْحِفْظُ لَهَا ، فَالْآيَةُ
دَلِيلٌ لِلْقَائِلِ بِحُجَّةِ السَّنَةِ ، لَا لَهَا ، وَفِي مَعْنَى هَذِهِ الْآيَةِ .. عَلَى هَذَا الْمَعْنَى ..
قَوْلُهُ تَعَالَى « وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ » ، وَنُورُهُ شَرَعُهُ وَدِينُهُ
الَّذِي بَلَّغَهُ مُحَمَّدٌ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، مِنَ الْقُرْآنِ وَسُنَّتِهِ .

وِثَانِيًا : بَأَنَّهُ عَلَى تَسْلِيمِ أَنْ الْمُرَادُ بِالذِّكْرِ الْقُرْآنُ خَاصَّةً ، فَلَا دَلَالَةَ أَيْضًا
فِي الْآيَةِ عَلَى مَدْعَاهُمَا لَوْجِهَيْنِ :

١ — أَنَّ الْحَصْرَ الْمُسْتَفَادَ مِنْ تَقْدِيمِ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ لَيْسَ حَقِيقِيًّا . بِدَلِيلِ
قَوْلِهِ تَعَالَى « إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ، وَذَلِكَ حِفْظٌ لَهَا .
وَبَدِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى « وَلَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ » ، وَبَدِيلُ قَوْلِهِ
« وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ » ، أَيْ يَحْفَظُكَ : ذَلِكَ وَغَيْرُهُ ذَلَّ عَلَى أَنَّ الْحَصْرَ
غَيْرُ حَقِيقِيٍّ .

٢ — وَيَحْتَمِلُ احْتِمَالًا قَرِيبًا أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ فِي « لَهُ » لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ . لَعَلَّهُ مِنَ الْمَقَامِ . فَتَكُونُ فِي مَعْنَى « وَاللَّهُ
يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ » .

واستدلوا ثالثاً : بأنه لو كانت السنة حجة . لأمر النبي عليه الصلاة والسلام بكتابتها . ولعمل الصحابة ومن بعدهم على جمعها وتدوينها . خوفاً من أن يدخلها التحريف والتبديل .

والذي حصل هو أن النبي . عليه السلام . لم يأمر بكتابة السنة . بل نهى عن ذلك . وأمر بمحو ما كتب منها . وكذلك فعل الصحابة والتابعون . بل امتنع بعضهم من التحديث . أو قلل منه . ونهى الآخرين عن الإكثار منه ... وتدوينها وكتابتها إنما حصل بعد مدة طويلة تكفي لأن يحصل فيها الخطأ والنسيان والتلاعب والتغيير والتبديل . مما يورث الشك فيها . وعدم القطع بها . وتكون معه غير حقيقة بالاعتماد عليها . وأخذ الأحكام منها .

روى مسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تسكتبوا عني . ومن كتب عني غير القرآن فليمحوه . وحدثوا عني ولا حرج . ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار .

وروى أبو مليكة مرسل . أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال : إنكم تحدثون عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . أحاديث تختلفون فيها . والناس بعدكم أشد اختلافاً . فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً . فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله . فاستعملوا حلاله وحرّموا حرامه .

هذه أدلتهم . ووجه الاستدلال بها ظاهر . فإن النبي نهى عن الكتابة وأمر بمحو ما كتب . وأبا بكر نهى عن التحديث . وأرشد إلى الاعتماد على القرآن وحده — وكيف تكون السنة حجة بعد ذلك ؟ .

وهذا مسلك عجيب حقاً ، فغالب الظن أنهم كما علموا هذا الذي قالوه فإنهم ولا شك يعلمون أيضاً ما روى أحمد رضى الله عنه عن أبي سعيد الخدري قال : « كنا قعوداً نكتب ما نسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ، فخرج علينا فقال : ماذا تسكتبون ؟ ، فقلنا ما نسمع منك . فقال : أكتب مع كتاب الله ؟ ، امحضوا كتاب الله وخلصوه ، قال : فجمعنا ما كتبناه

في صعيد واحد ثم أحرقناه بالنار ، قلنا ، أي رسول الله ، أنتحدث عنك؟ قال نعم ، تحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار .

ويعلمون كذلك ما روى البيهقي وابن عبد البر عن عروة بن الزبير . أن عمر أراد أن يكتب السنن ، فاستفتى أصحاب النبي في ذلك ، فأشاروا عليه بأن يكتبها ، فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً ، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له ، فقال : إني كنت أردت أن أكتب السنن ، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله ، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً ،

وكذلك هم يعلمون ما روى عن أبي نضرة قال . قلت لأبي سعيد الخدري ألا نكتب ما نسمع منك ؟ قال ، أتريدون أن تجعلوها مصاحف ، إن نبيكم كان يحدثنا فنحفظ ، فاحفظوا كما كنتم نحفظ .

إنهم يعلمون هذه الآثار يقيناً . وإنهم ليستدلون بها على مذهبهم .

واستأدري ماذا يقولون في قول الرسول صلى الله عليه وسلم حدثوا عني ولا حرج . أليس الأمر بالتحديث مع عدم الكذب دليلاً على حجية السنة وإن نهى عن كتابتها ؟ إنه كذلك ولا شك وإذا فلا يستقيم هذا الأثر دليلاً لهم . بل هو دليل عليهم .

ونهي أبي بكر عن التحديث يتعارض مع أمر النبي عليه الصلاة والسلام بالتحديث . ولا يستقيم الاستدلال به مع هذا التعارض .

ومن حقنا أن نتساءل . ماذا فهموا من قول الرسول . صلى الله عليه وسلم أكتب مع كتاب الله . ومن قوله . احضوا كتاب الله . ؟ .

لعل لا أكون مبتعداً عن الحق إذا فهمت أنه بيان لحكمة النهي عن الكتابة ، وأنه إنما كان ينهى كتاب الوحي خاصة ، أو الذين يكتبون السنة مع القرآن في صحيفة واحدة . أو أنه كان ينههم خوف الاشتغال بالسنة عن القرآن .

ولعله ليس بعيداً عن الحق أيضاً القول بأن عمر رضى الله عنه إنما امتنع عن الكتابة وأن أبا سعيد إنما نهى عنها . لئلا يعتمد عليها الناس ويتركوا كتاب الله . أو يخلطوها بالقرآن فيكون بذلك عرضه للتغيير والتبديل والاختلاف . اقرأ قول عمر .

إني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله . واقرأ قول أبي سعيد . أتريدون أن تجعلوها مصاحف . واقرأ قول عمر . وإني والله لأشرب كتاب الله بشيء أبداً . في رأي أن بيان ذلك من باب توضيح الواضحات .

ولعل أبا سعيد إذ قال . احفظوا كما كننا نحفظ . إنما قصد أن يلفتهم إلى المحافظة على ما وهبهم الطبيعة من ملكة الحفظ .

وعلى الجملة فليس فيما استدلوا به حجة إطلاقاً . فإن الأحاديث التي استدلوا بها إنما نهت عن الكتابة ولسكنها أمرت بالتحديث . وليست الكتابة شرطاً في الحجية . ولا يعسر في ذلك إلا أثر أبي بكر . ولعل له ظروفاً وملازمات خاصة . اسمع قوله . إنكم تحدثون أحاديث تختلفون فيها . والناس بعدكم أشد اختلافاً . . ومهما يكن من شأنه فإنه لا يقاوم قول صاحب الشريعة .

وفينا سلف أبنا حكمة النهى عن كتابة السنة . وإذا لم يكن ذلك حقاً . وكان النهى عن كتابتها دليل عدم حجيتها كما يقولون . فكيف أشار الصحابة على عمر بكتابتها . حين استشارهم . ؟ ألم يكونوا يعلمون ما عليه هؤلاء ؟ وهبهم كذلك . فهل كذلك لم يكن عمر يعلم ما يعلمون حتى طفق يستخير الله شهراً . ثم مارأهم في أن عمر قد علل عدم الكتابة بما لا يعارض الحجية من قريب أو بعيد . وهل ينازعون في احتجاج عمر بالسنة . ؟ إنه غير محتاج إلى بيان .

ثم ماذا يقولون فيما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال « كنت أكتب كل شيء . أسمعه من رسول الله . صلى الله عليه وسلم فنهتني قریش .

فقالوا إنك تسكتب كل شيء تسمعه من رسول الله . ورسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضا . فأمسكت عن السكتاب . فذكرت ذلك لرسول الله . فقال أكتب . فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق . قال هذا وهو عليه الصلاة والسلام . يشير إلى فيه .

ثم ماذا يقولون فيما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : لما فتح الله على رسوله مكة . قام في الناس . فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال . إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين . فإنها لا تحل لأحد كان قبلي . وإنها أحلت لي ساعة من نهار . وإنها إن حل لأحد من بعدي . فلا ينفر صيدها . ولا يختلي شوكتها . ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد . ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين . إما أن يقدى وإما أن يقيد . فقال العباس إلا الأذخر فإننا نجعله في قبورنا وبيوتنا . فقال . إلا الإذخر . فقام أبو شاه . (رجل من اليمن) فقال . اكتبوا لي يا رسول الله . فقال صلى الله عليه وسلم . اكتبوا لأبي شاه .

أليس الأمر بكتابة السنة في هذين الاثرين صريحاً وواضحاً . وأنه إنما كان حيث لا شبهة في الكتابة . ومنه تتضح حكمة النهي عن الكتابة . وهي ما بيناه سابقاً : —

وأخيراً . فإن المعول عليه في الاحتجاج . إنما هو المحافظة على ما هو حجة . وصيانتها من الخطأ والتبديل وذلك بأن يحمله العدل الضابط ويوصله إلى من هو مثله .

سواء كان الحمل له بطريق الكتابة . أو حفظ اللفظ . أو فهم معناه فهما دقيقاً ثم التمهيد عنه بلفظ يؤدي هذا المعنى من غير تحريف ولا إيهام .

على أن الكتابة لا تستلزم الحجية قطعاً . لجواز مخالفة الأصل . فويل الذين يكتبون السكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله . . . والاطمئنان لأي مكتوب مرجعه إلى عدالة الكاتب .

ومن المعلوم أن النبي عليه السلام . كان يرسل الرسل من أصحابه إلى القبائل المختلفة ليدعوا الناس إلى الإسلام . ويعلموهم أحكامه . ويسيروا بينهم شعائره . ولم يرسل مع كل سفير مكتوباً من القرآن فيه بيان الأحكام التي يبلغها المرسل إليهم ويلزمهم العمل بها . ولا يستطيع أحد أن يثبت أنه كان يكتب لكل سفير من سفرائه هذا القدر من القرآن . وإنما كان عليه الصلاة والسلام يرى في عدالة الرسول وحفظه للقران والسنة . الكفاية في إقامة الحجة على المرسل إليهم . وحديث معاذ في ذلك معروف ومشهور . وما لا شك فيه أن السنة هي التي بينت كيفية الصلاة ومقادير الزكاة . وما شابه ذلك . ولم يأمر النبي عليه الصلاة والسلام بكتابة شيء من ذلك فهل لا يكون شيء من ذلك حجة ؟ وإلا فأين الدليل على أنه أمر بكتابته ؟ . لعلي قد أطالت . واسكنها الضرورة . وأرجو ألا يكون التطويل مملاً .

مرتبة السنة من الكتاب

لتحديد العلاقة بين السنة والقرآن وبيان منزلتها منه نقول :

قال الله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » وقال سبحانه . « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم . ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » .

وقيل لمطرف بن عبد الله الشخير لا تحدثونا إلا بالقرآن . فقال . والله ما نريد بالقرآن بدلاً . واسكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن .

أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن على محمد . صلى الله عليه وسلم . وأعلمه أنه إنما أنزله إليه ليبين للناس ما فيه مما يحتاجون إلى بيانه . وذلك بما يكون منه عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل أو تقرير . ولزمهم سبحانه طاعته واتباعه . والتحاكم إليه . والرضا التام بما يقضى به بينهم . وبين لمطرف حكمة لذلك . هي أنه عليه الصلاة والسلام أعلم بالقرآن ومراد القرآن .

وغير محتاج إلى بيان أن في القرآن نصوصاً يقصر اجتهاد المجتهد مهما بلغ .. عن إدراك المراد منها . ولو لا بيان السنة لها لتعطل العمل بها .
فأفقه تعالى يقول « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، والصلاة المطلوبة ما هي ؟ وما كيفيتها ؟ . وما حد أوقانها ؟ . وكذلك الزكاة . ما مقدارها ؟ . ومن أى الأموال تؤخذ . ومتى تؤدى ؟ . وعلى من تجب ؟ .

هذا النص يحمل لم يأت في القرآن بيان له . والسنة هي التى بينت المراد منه وكذلك الحال فى أمثاله — ويقول سبحانه ، « كتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » ويقول « كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر ... » وهاتان الآيتان تفيدان وجوب القصاص من كل قاتل . متى ثبت موجبه . وهو حكم عام . . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا لا يقتل مسلم بكافر . . الحديث » فنخصص بهذا عموم الآيتين .

ويقول سبحانه « والذين يكسزون الذهب والنفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » يقول المفسرون . لما نزلت هذه الآية .. كبر على الصحابة لأنهم فهموا أن المطلوب منهم إنفاق كل ما يملكون . فسألوا عن ذلك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما فرض الله الزكاة ليظهر بها ما بقى من أموالكم . فكبر عمر .

ويقول سبحانه « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم . أولئك لهم الأمن وهم مهتدون »

يقول المفسرون كذلك . إنه لما نزلت هذه الآية أشكل الأمر على الصحابة . فأزال النبي عليه السلام . هذا الإشكال ببيان أن المراد بالظلم الشرك .

ويقول سبحانه « وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ... »

ماذا كان من أمرهم ؟ . لم يبسط القرآن قصصهم . وإنما بسطتها السنة . فهى

التي شرحت ما حصل فيها . من النهي عن كلامهم . ثم النهي عن قربان
نسائهم إلى آخر القصة .

وما تقدم يعطى في وضوح أن السنة تفصل ما في القرآن من يحمل وتوضح
ما فيه من مشكل . وتبسط ما فيه من مختصر .

وقد أحل الله الطيبات وحرم الخبائث . وبين هذين الأصلين أشياء
يمكن إلحاقها بأحدهما أو لا يمكن . فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك
ما اتضح به الأمر فنهي عن أكل كل ذي ناب من السباع . وكل ذي مخلب
من الطير . ونهى عن أكل لحوم الجر الأهلية . وقال إنها ركس .

وأحل الله صيد البحر فيما أحل من الطيبات . وحرم الميتة فيما حرم من
الخبائث . فدارت ميتة البحر بين الطرفين . وأشكل حكمها . فقال عليه
الصلاة والسلام « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » .

وحرم الله الميتة وأباح المذكاة . فدار بين الطرفين الجنين الخارج ميتاً
من بطن المذكاة . فبين صلى عليه وسلم حكمه . وقال « ذكاة الجنين
ذكاة أمه » .

وحرم الله تعالى الجمع بين الاختين . وقال سبحانه يعد أن بين المحرمات
« وأحل لكم ما وراء ذلكم » ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الجمع بين
المرأة وعمتها وبين المرأة وخالاتها .

وبين الله سبحانه ما يحرم من الرضاع بقوله « وأمهاتكم اللائي أرضعنكم
وأخواتكم من الرضاعة » فألحق النبي عليه الصلاة والسلام بهاتين . سائر
القربات من الرضاعة اللائي يحرم من النسب . فقال إن الله حرم من
الرضاع ما حرم من النسب ...

وفي قوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » يقول المفسرون
إن سبب نزولها ما روى عن الزبير بن العوام أنه غاصم رجلاً من الأنصار

إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . في شراج من الجرة كأننا يسقيان به النخل .
فقال الأنصاري للزبير . سرح الماء يمر . فأبى عليه . فترافعا إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم . أسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى
جارك . فغضب الأنصاري وقال . يا رسول الله . أن كان ابن عمك ؟ فتلون
وجه الرسول ثم قال . أسق يا زبير ثم أحبس الماء حتى يرجع إلى الجدر .
ثم أرسل الماء إلى جارك ...

هذه صور من الأحكام التي جاءت بها السنة . . ومنها يتبين أنها تارة
تكون بياناً لما في القرآن من مجمل . وتوضيحاً لما فيه من مشكل . وتخصيصاً
لما فيه من عام . وتقييداً لما فيه من مطلق . وبسطاً لما فيه من مختصر : —
وتارة تثبت أحكاماً في أفعال لم ينص عليها القرآن . ولكن فيها من
الحكم والعلل ما هو موجود فيما نص عليه القرآن . فتلحق هذى بتلك لما
بينهما من تشابه واشتراك .

وتارة تثبت أحكاماً في أفعال لم يتعرض لها القرآن . وليس فيه ما تشبهه
كقصة الزبير مع الأنصاري . .

وقد اختلفت كلمة العلماء فيما تأتى به السنة . هل لابد أن يكون موجوداً
في القرآن . ؟ أو أن ما تأتى به من الأحكام ليس من الضروري أن يكون
موجوداً في القرآن ؟ .

أهل فيما سبق ما يرشد إلى إحقاق الحق من هذا الخلاف .

وقد ذهب فريق من الناس إلى أنه لا يعمل بشيء جاء به السنة إلا بعد
عرضه على كتاب الله . فإن وافقه عمل به . وإلا فلا يعمل به . واستندوا
في ذلك إلى حديث يروونه عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم أنه قال
« ما أناكم عنى فأعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فأنا قلته . وإن خالفه فلم
أقله أنا . وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني . ؟ »

وهذا الكلام مردود بأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعملون

بالسنة ويحتجون بها بمجرد العلم بها . ولم ينقل أنهم شرطوا العمل بها —
بالعرض على كتاب الله . أو جرى عملهم على ذلك .

أما الحديث الذي يستندون إليه فقد قال عبد الرحمن بن مهدي إنه
موضوع . وضعه الزنادقة والخوارج — ولو سلم أنه غير موضوع فهو
معارض بما قال الشاطبي . قال قوم نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء
ونعتمد على ذلك . ثم قالوا عرضناه على كتاب الله فوجدناه مخالفاً لكتاب
الله لأننا لم نجد في كتاب الله أن نقبل من حديث رسول الله إلا ما وافق
كتاب الله . بل وجدنا كتاب الله يطلق التأييد به والأمر بطاعته ويحذر من
المخالفة عن أمره جملة وعمل كل حال . .

وقد قال ابن القيم وغيره في قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولى الأمر منكم » أعاد الفعل في جانب الرسول لإيداناً بأن طاعته يجب
استقلالاً من غير عرض على كتاب الله ولم يعده في أولى الأمر إعلالاً بأن
طاعتهم إنما يجب تبعاً .

وأخيراً . فإنه لا يختلف اثنان في أن القرآن هو الأصل الأصيل لكل
الأحكام الشرعية . وأن السنة في الغالب من أحوالها فرع عنه وتابعة له .
وإذا فالانجاء إليها إنما يكون بعد أن لا يوجد المطلوب في القرآن .

وقد جاء الأمر على هذا الترتيب في حديث معاذ . وهو معروف .
وكذلك في كتاب عمر إلى شريح إذ يقول « إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب
الله . فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله
عليه وسلم الخ . . »

ومن أراد زيادة بسط في هذا الموضوع فليراجع أول الجزء الرابع
من كتاب الموافقات للشاطبي .

خبر الواحد العدل والاحتجاج به

عرفنا مما سبق أن السنة هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقاريراته — ومعلوم أن العمل بها إنما يجب على من علمها — وطريقه إما السماع وإما النقل . والنقل نوعان : نقل بطريق التواتر . وهو نقل جمع عن جمع يستحيل بحسب العادة تواطؤهم على الكذب . ونقل بغير هذا الطريق .

ومفاد هذا أن السنة من حيث نقلها . متواترة . وغير متواترة وغير المتواترة أنواع عند علماء الحديث . ونوع واحد عند الأصوليين يطلقون عليه خبر الواحد .

فخبر الواحد عند الأصوليين إذاً هو ما لم ينته بنفسه إلى حد التواتر . قل رواته أو كثروا — على هذا اتفقت كلمتهم — واختلافهم إنما هو في أشياء وراء ذلك — فقد اختلفوا في خبر الواحد . هل يفيد العلم بمعنى الجزم ، بنفسه ؟ أو يفيد به قرآن خارجة عنه ؟ . أو أنه لا يفيد العلم أصلاً لا بنفسه ولا بالقرآن الخارجة عنه ؟ أو أن من أخبار الأحاد ما يفيد العلم لخصوصيته كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر ، وما يشبهه في حال الرواة ؟ بكل قيل . واختلفوا كذلك في جواز العمل به عقلاً وعدم جوازه .

ثم إن القائلين بجواز العمل اختلفوا . هل وقع العمل به أو لم يقع . والقائلون بالوقوع اختلفوا في دليله . أهو الشرع فقط . أو هو العقل والشرع . .

ويستخلص من هذا أن الكلام في خبر الواحد يتناول .

١ — تحديده .

٢ — إفادته للعالم وعدم إفادته .

٣ — جواز العمل به عقلاً وعدم جوازه .

٤ — وقوع العمل به وعدم وقوعه .

٥ — دليل وقوع العمل به

أما تحديده فقد سبق في صدر هذا الكلام .

وأما إفادته للعلم وعدم إفادته فقد كفتنا عبارة المنهج وثبوتة البحث فيها
ويكفي ما أسلفنا من سرد الآراء في ذلك .

وأما جواز العمل به عقلا وعدم جوازه .

فإن جمهور العلماء يقولون بجواز العمل به عقلا . بهذا نطقت عبارات
السكانين جميعا . والجبائي وجماعة من المتكلمين يرون أن العمل به محال عقلا .
يستدل الجمهور لمذهبهم بأن خبر الواحد وإن كان بطبيعته محتملا لخطأ . فإن
جانب الصدق فيه أرجح لعدم انه تراوى^١ ثم إنه من أجل ذلك يفيد ظنا غالبا
بأن موجهه حق . فلو فرض وقال الشارع المكلف . إذا أخبرك عدل بشيء
فاعمل بموجهه . وعرض ذلك على العقول فإنها تقبله من غير تردد . لأن
رجحان صدقه وغلبة الظن بحقيقة مضمونه توجب القطع بأن العمل به لا يترتب
عليه محال لذاته ولا لغيره .

والوجه من ذلك أن العمل بخبر الواحد جائز عقلا .

أما الجبائي ومن معه فيقولون إن العمل بخبر الواحد وإن لم يكن محالا
لذاته فإنه محال لما يستلزمه — وبيان ذلك :

أن كذب المخبر في هذه الحالة ممكن ، وعليه فلو أخبر بحل شيء لم يكن
في الواقع كذلك فإن العمل بهذا الخبر يستلزم تحليل الحرام . والعكس
بالعكس لو أخبر بحرمه شيء هو في الواقع حلال ، وتحليل الحرام وتحريم
الحلال باطل وغير جائز . فبطل ما يستلزمه وهو جواز العمل بخبر الواحد .

ومثل هذا الكلام يقال عند تعدد المخبرين وتباين مضمون أخبارهم .
فإن تساوا ولم يمكن ترجيح واحد منهم على الآخر تعذر على المكلف
الواحد العمل بهذه الأخبار لأنه جمع بين المتناقضات . وكذلك يتعذر عليه

العمل بواحد منها . لأنه ترجيح بغير مرجح — وكذلك يتعذر العمل بهذه
الأخبار على المكلفين لما فيه من الجمع بين المتناقضات .

وأيضاً لو كان العمل بخبر الواحد جائزاً عقلاً لجاز العمل به في العقائد
ونقل القرآن وادعاء النبوة من غير معجزة — وإن ذلك باطل بالإجماع —
ومفاده أن العمل بخبر الواحد لا يجوز .

هذا كلام الجبائي ومن سلك مسلكه . وهو كلام خال من الدقة بعيد
عن التحقيق . فإن كذب الخبر يمكن قطعاً كما يقولون . ومقتضاة أن هذا
الخبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب ، ولا قطع بواحد منهما ، فالقول
بأن العمل بخبر الواحد يستلزم تحليل الحرام وعكسه قول غريب ، لأن أقصى
ما فيه أنه عمل بما يحتمل ذلك لا بما يقطع بكونه كذلك ، وهذا احتمال يقابله
احتمال آخر والكلام في أي الاحتمالين أرجح ؟ لا شك أن محل البحث
هو خبر الواحد العدل — ومادام الراوى عدلاً فإن احتمال الصدق في خبره
أقوى وأرجح من احتمال الكذب . فالعمل بموجب خبره عمل بما صدقه
أرجح من كذبه ولا محذور في ذلك — هذا إذا كان الخبر واحداً . فإن كان
متعدداً فعند التساوى وعدم إمكان الترجيح لا يجب على المكلف شيء . لأنه
لا حكم عند عدم الدليل ، وعند تعدد العاملين مع تباين مضمون الأخبار
لا محذور . لأن المجتهد مكلف أن يعمل بما يغلب على ظنه أنه الحق . سواء
كان في الواقع كذلك أو لم يكن . هذا إن مشينا على أن المصيب من المجتهدين
واحد . وعلى القول بأن كل مجتهد مصيب . فإن الحق هو ما يؤدي إليه اجتهاد
كل ، وإن خالف اجتهاد غيره . لأن الحق « على هذا الرأي ، متعدد . ولكل
من الرأيين وجهه .

ثم إن الجبائي متفق مع الجمهور على إيجاب العمل بفتوى المفتي وشهادة
الشاهدين . وهما من قبيل أخبار الآحاد . وعليه بيان الفرق إن كان .

وقياس الاعتقاد ونقل القرآن وادعاء النبوة من معجزة على الأمور

العملية . قياس مع الفارق . فإن الخطأ في الاعتقاد وما معه موجب للكفر فكان لابد في التصديق بها من الدليل الموجب للعلم — أما الخطأ في الأمور العملية فإنه لا يوجب الكفر . ولهذا اكتفى فيها بالظن ولم يشترط فيها القطع ، وخبر الواحد يحصل الظن فكان كافياً فيها دون الاعتقاد .

وأما وقوع العمل به وعدم الوقوع — ودليل ذلك — فإن الجمهور على أن العمل به واقع . وأن ذلك ثابت بالشرع . والإمام أحمد وأبو الحسين البصري من المعتزلة والفقهاء وابن سريج « من الشافعية » ، على أنه واقع أيضاً وأن ذلك ثابت بالعقل كما هو ثابت بالشرع ، والروافض يقولون إن العمل بخبر الواحد وإن كان جائزاً عقلاً فإنه لم يقع شرعاً .

القائلون بأن العمل بخبر الواحد واقع وأن دليل ذلك هو الشرع ، يستدلون بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، فقد أوجب الله سبحانه التثبت في الخبر إذا كان الخبر فاسقاً . ومفهومه أنه إذا لم يكن الخبر فاسقاً لا يكون التثبت مطلوباً . أى أن خبر العدل يعمل به من غير تثبت ، وهذا المفهوم حق حتى على القول بعدم حجية المفهوم . لأن طلب التثبت معطل بالفسق فحيث . ينتفى لا يكون التثبت مطلوباً . وتأيد هذا بإجماع الصحابة على العمل بأخبار الأحاد في وقائع لا تخص وتواتر ذلك عنهم . فقد قبل الصحابة جميعاً العمل بخبر أبي بكر . « الأئمة من قريش » ، وبخبره « نحن معاشر الأنبياء لانورث » وبخبره « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » . وعمل هو نفسه بخبر المغيرة في توريث الجدة . وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في دية المجوس « ستواهم سنة أهل الكتاب » وعمل بخبر حم بن مالك في إيجاب الغرة بالجنين . وعمل بخبر الضحاك بن سفيان في توريث الزوجة من دية زوجها . وعمل عثمان وعلي بخبر فريضة بنت مالك بن سنان في أن عدة الوفاة في منزل الزوج ، وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد في أن الربا في النقد . وكان لا يرى ذلك أخذاً من « إنما الربا في النسيئة » .

العمل بواحد منها . لأنه ترجيح بغير مرجح — وكذلك يتعذر العمل بهذه الأخبار على المكلفين لما فيه من الجمع بين المتناقضات .

وأيضاً لو كان العمل بخبر الواحد جائزاً عقلاً لجاز العمل به في العقائد ونقل القرآن وادعاء النبوة من غير معجزة — وإن ذلك باطل بالإجماع — ومفاده أن العمل بخبر الواحد لا يجوز .

هذا كلام الجبائي ومن سلك مسلكه . وهو كلام خال من الدقة بعيد عن التحقيق . فإن كذب الخبر يمكن قطعاً كما يقولون . ومقتضاة أن هذا الخبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب ، ولا قطع بواحد منهما ، فالقول بأن العمل بخبر الواحد يستلزم تحليل الحرام وعكسه قول غريب ، لأن أقصى ما فيه أنه عمل بما يحتمل ذلك لا بما يقطع بكونه كذلك ، وهذا احتمال يقابله احتمال آخر والكلام في أي الاحتمالين أرجح ؟ . لا شك أن محل البحث هو خبر الواحد العدل — ومادام الراوى عدلاً فإن احتمال الصدق في خبره أقوى وأرجح من احتمال الكذب . فالعمل بموجب خبره عمل بما صدقه أرجح من كذبه ولا محذور في ذلك — هذا إذا كان الخبر واحداً . فإن كان متعدداً فعند التساوى وعدم إمكان الترجيح لا يجب على المكلف شيء ، لأنه لا حكم عند عدم الدليل ، وعند تعدد العاملين مع تباين مضمون الأخبار لا محذور . لأن المجتهد مكلف أن يعمل بما يظن أنه الحق . سواء كان في الواقع كذلك أو لم يكن . هذا إن مشينا على أن المصيب من المجتهدين واحد . وعلى القول بأن كل مجتهد مصيب . فإن الحق هو ما يؤدي إليه اجتهاد كل ، وإن خالف اجتهاد غيره . لأن الحق على هذا الرأي ، متعدد . ولكل من الرايين وجهه .

ثم إن الجبائي متفق مع الجمهور على إيجاب العمل بفتوى المفتي وشهادة الشاهدين . وهما من قبيل أخبار الآحاد . وعليه بيان الفرق إن كان .

وقياس الاعتقاد ونقل القرآن وادعاء النبوة من معجزة على الأمور

العملية . قياس مع الفارق . فإن الخطأ في الاعتقاد وما معه موجب للكفر فكان لا بد في التصديق بها من الدليل الموجب للعلم — أما الخطأ في الأمور العملية فإنه لا يوجب الكفر . ولهذا اكتفى فيها بالظن ولم يشترط فيها القطع ، وخبر الواحد يحصل الظن فكان كافياً فيها دون الاعتقاد .

وأما وقوع العمل به وعدم الوقوع — ودليل ذلك — فإن الجمهور على أن العمل به واقع . وأن ذلك ثابت بالشرع . والإمام أحمد وأبو الحسين البصري من المعتزلة والفعال وابن سريج « من الشافعية » ، على أنه واقع أيضاً وأن ذلك ثابت بالعقل كما هو ثابت بالشرع ، والروافض يقولون إن العمل بخبر الواحد وإن كان جائزاً عقلاً فإنه لم يقع شرعاً .

القائلون بأن العمل بخبر الواحد واقع وأن دليل ذلك هو الشرع ، يستدلون بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، فقد أوجب الله سبحانه التثبت في الخبر إذا كان المخبر فاسقاً . ومفهومه أنه إذا لم يكن المخبر فاسقاً لا يكون التثبت مطلوباً . أي أن خبر العدل يعمل به من غير تثبت ، وهذا المفهوم حق حتى على القول بعدم حجية المفهوم . لأن طلب التثبت معال بالفسق فحيث . ينتهي لا يكون التثبت مطلوباً . وتأيد هذا إجماع الصحابة على العمل بأخبار الأحاد في وقائع لا تخص وتواتر ذلك عنهم . فقد قبل الصحابة جميعاً العمل بخبر أبي بكر . « الأئمة من قریش » ، وبخبره « نحن معاشر الأنبياء لانورث » ، وبخبره « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » . وعمل هو نفسه بخبر المغيرة في توريث الجدة . وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في دية المجوس « ستواهم سنة أهل الكتاب » ، وعمل بخبر حمل بن مالك في إيجاب الغرة بالجنين . وعمل بخبر الضحاك بن سفيان في توريث الزوجة من دية زوجها . وعمل عثمان وعلي بخبر فريسة بنت مالك بن سنان في أن عدة الوفاة في منزل الزوج ، وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد في أن الربا في النقد . وكان لا يرى ذلك أخذاً من « إنما الربا في النسيئة » .

ولا يقال رداً لهذا الاستدلال . إن العمل في هذه الصور وأمثالها لم
يمكن بأخبار الأحاد ولعله بغيرها . وبقوى هذا ما ورد من أن أبا بكر
اعترض على المنيرة ولم يعمل بخبره إلا بعد أن رواه معه محمد بن مسلمة .
وانسكركم خبر أبي موسى في الاستئذان ولم يعمل به إلا بعد أن
رواه معه أبو سعيد الخدري .

وانسكركم على خبر ابن سنان في المفوضة حتى روى معقل بن سنان قصة
بروع بنت واشق وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بأن لها الصداق
كاملاً وعليها العدة ولها الميراث : ولو سلم وقوع العمل بأخبار الأحاد
في بعض الصور . فإنما كان ذلك لخصوصية في هذه الأخبار . ولا يلزم
منه جواز العمل بكل الأخبار .

لا يقال شيء من ذلك لأنهم إنما توقفوا حين توقفوا للرببة في صدق
الراوي . أو في حفظه . أو زيادة في الاحتياط والتثبت . ثم إنهم عملوا بنفس
الأخبار التي توقفوا فيها . بعد أن انضم إليها غيرها . ولم تخرج بهذا انضم
عن أنها أخبار آحاد . ثم إنهم إنما عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن
لا لخصوصياتها .

ويستدل القائلون بالوقوع شرعاً كذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم .
كان يرسل الأحاد من الصحابة لتبليغ الأحكام ويكتفي بذلك . وحديث معاذ
شاهد عدل على هذا . ورد هذا الاستدلال بأن ذلك في غير محل النزاع .
إذ هو في وجوب العمل على المجتهد . والمبعوث إليهم كانوا مقلدين . أي يجوز
أن يكونوا كذلك . ويجوز أيضاً أن يكون القصد من إرسال الرسل من قبله
عليه السلام إفتاء المقلدين لأرواية الأخبار . بدليل أنه كان يرسل الفقهاء .

ويجيب عن هذا بمنع أن المبعوث إليهم كانوا مقلدين . ولو سلم فقيه
المطلوب . لأنهم كلفوا بالعمل بما أخبرهم به المبعوث لأنه بلغهم قول
الرسول عليه الصلاة والسلام والطاعة فرض على الجميع . المجتهد والمقلد

في ذلك سواء . ثم إنه عليه السلام كان يكتفى بالاحاد في تبليغ الاحكام إلى الصحابة المجتهدين ولم ينتظر التواتر فلم يصح شيء مما قالوا .

أما الذين ذهبوا إلى أن وقوع العمل بخبر الواحد ثابت بالعقل أيضاً فيستدلون بأن عدم العمل به يؤدي إلى أن تكون هناك وقائع كثيرة لا حكم فيها . إذ لم يتيسر للمجتهد دليل إلا خبر الواحد . وخلق واقعة أو قائع عن الحكم باطل عقلاً — ورد هذا الاستدلال . أنه عند عدم الدليل يكون الحكم في الواقعة البراه الأصلية . وعليه لا تكون خالية من الحكم . على أن خلق الوقائع عن الحكم ممنوع بالشرع لا بالعقل . فلم يتم لهم ما قالوا إلا على رأي من يقول بالتمسسين والتقييس العقلين . وفيه ما فيه .

وأخيراً فإن الروافض يرون أن العمل بخبر الواحد وإن كان جائزاً عقلاً إلا أنه لم يقع . ودليل ذلك هو الشرع . فقد قال تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقال « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » وذلك منه سبحانه نهى للمكلف عن اتباع ما لا يفيد العلم ونهى عليه اتباع الظن ... وعلة ذلك كما هو صريح الكلام . أن الظن لا يغني من الحق شيئاً . أي أنه لا وجود له بجانب الحق . وخبر الواحد لما كان مفيداً للظن كان منهيًا عن العمل به . وما نهى عنه لا يقع . فالعمل بخبر الواحد لم يقع .

ويقوى هذا ما ثبت من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم . لما سلم بعد ركعتين من الرباعية وقال له ذو اليمين « أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله » لم يأخذ بقواه حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان معه في الصف الأول بما أخبر به ذو اليمين . وهذا يؤيد عدم وقوع العمل بخبر الواحد .

ويؤيده أيضاً وبقويه . أن الأصل براءة الذمة من التكليف . وذلك مقطوع به . والعمل بخبر الواحد . لإبطال مقطوع به بمظنون . وإنه لا يجوز .

والجواب عن ذلك كله : أن النهي عن اتباع الظن وعن العمل به إنما هو فيما لا بد فيه من القطع وما لا يكتفى فيه بالظن كالاقتقاد . وبذلك نقول :

وهذا لا يستلزم عدم العمل بالظن في غير ذلك . وقد قام الدليل على أن الأمور العملية يكفي فيها الظن . فكان العمل بخبر الواحد فيها واقعاً ومقبولاً وغير منهي عنه .

ثم إن الرسول عليه السلام إنما توقف في خبر ذي اليمين ، لأن انفراده بالخبر في مثل هذه الحالة مما يورث الشك في صحته . على أنه قد عمل به بعد أن انضم إليه ما لا يخرج به عن كونه خبر آحاد . وبراءة الذمة كان مقطوعاً بها قبل حصول مبدأ التكليف . أما بعد وجوده فقد أصبح شغل الذمة بالتكليف هو الراجح . وإن لم يظهر دليل الشغل . فرفع البراءة الأصلية بخبر الواحد رفع مظنون بمظنون أرجح .

وأخيراً فإن الأزميرى في مرآته يرد استدلال الروافض بالآيتين السابقتين فيقول : لا عموم للآيتين في الأشخاص والأزمان . على أن العلم قد يستعمل في الإدراك جاز ما كان أو غير جازم . والظن قد يكون بمعنى الوهم . فيجوز أن يكونا في الآيتين بهذين المعنيين . ومفاده أنه لا دلالة فيهما على ما يدعون والله أعلم .

وبعد ، فن العرض السابق لهذه الخلافية ظهر أن جمهور العلماء على جواز العمل بخبر الواحد . وعلى أن ذلك وقع وكان . ومن بين ما استندوا إليه في ذلك . عمل غير واحد من أعلام الصحابة رضوان الله عليهم بأخبار الآحاد .

وما يلفت النظر في هذا العرض هو ما كان من المخالفين رداً لهذا الاستدلال . إذ قالوا أن الصحابة لم يعملوا بأخبار الآحاد إلا بعد أن انضم إليها غيرها .

هذا الكلام وإن كان لا يجديهم نفعا كما بينا ، إلا أنه يلفتنا إلى شيء آخر هو :

طرق الصحابة في العمل بأخبار الأحاد :

بالرجوع إلى كتب السنة وإلى كتب الأصول نجد أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا في العمل بالسنة أشد ما يكونون حرصاً على التثبت من صحة النسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكان كل منهم يسلك لذلك من السبل ما يراه باعثاً على قوة الإيمان بصدق ما يعتمد عليه وصحة نسبته إلى النبي عليه الصلاة والسلام .

فهذا أبو بكر رضي الله عنه لما جاءتة الجدة تطلب ميراثها فقال ما أجده لك في كتاب الله شيئاً . وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر لك شيئاً . ثم سأل الناس فقام المغيرة بن شعبه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيها السدس . فقال أبو بكر . هل معك أحد ؟ فشهد محمد بن مسلمة بذلك فأنفذه لها .

وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقصته مع أبي موسى كما يرويها البخاري عن أبي سعيد الخدري أذ يقول : كنت جالسا في مجلس من مجالس الأنصار فجاء أبو موسى فزعا . فقالوا ما أفرعك ؟ قال أمرني عمر أن آتية فأتيته . فاستأذنت فلم يؤذن لي فرجعت فقال لي ما منعك أن تأتينا ؟ فقلت إني أتيت فسلمت على بابك ثلاثا فلم تردوا علي . فرجعت : وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع . قال عمر لتأتيني على هذا بالبينه : فقالوا لا يقوم إلا أصغر القوم . فقام أبو سعيد معه فشهد له : فقال عمر إني لم أنهمك : واسكنه الحديث عن رسول الله .

وهذا علي كرم الله وجهه نقل عنه أنه قال : كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله بما شاء منه ، وإذا حدثني غيره حلفته . فإذا حلف صدقته .

والوجه من ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم كانت له مسالك

يسانسكونها في العمل بأخبار الأحاد . منها . العمل به بشرط أن يشهد مع الراوى غيره . كالذى كان من أبي بكر وعمر . ومنها العمل به بشرط أن يحلف الراوى على صحة ما يرويه . كالذى كان من على كرم الله وجهه . ومن كان منهم يرد بعض أخبار الأحاد . فإنما كان ذلك لضعف ثقته بالراوى ، أو لعلمه بما ينسخ هذا الخبر . أو لأن هذا الخبر يعارضه ما هو أقوى منه في نظر الراى .

أما الأول : فإن علياً رد حديث معقل ابن سنان في المفوضة . وهى التى مات زوجها قبل الدخول ولم يسم لها مهرأ . قضى فيها ابن مسعود رضى الله عنه بأن لها مهر مثلها من نسايتها لا وكس ولا شطط . فقال معقل لابن مسعود . قضيت فيها بقضاء رسول الله . صلى الله عليه وسلم . فى بروع بنت واشق . رد على هذا الخبر لضعف ثقته بالراوى . إذ قال : لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبه . ورأى على أنه لا شيء لها من المهر قياماً للوفاة على الطلاق قبل الدخول .

وأما الثانى : فإن سعد بن أبى وقاص لم يعمل بحديث تطبيق الدين فى الركوع لإطلاعه على ما ينسخه وقد روى هو هذا الناسخ . وصح ما رواه عند جمهور الفقهاء . فعملوا به .

وأما الثالث : فإن ابن عباس لم يعمل بحديث أبى هريرة : من حمل جنازة فليتوضأ . وقال تعليلاً لهذا الرد . لا يلزمنا الوضوء من حمل عيdan يابسة .

تلك هى طرق الصحابة وإتجاهاتهم فى العمل بأخبار الأحاد . أما أئمة الفقه من أرباب المذاهب المعروفة . فلكل منهم كذلك طريقه وإتجاهه . ونوضح ذلك فنقول .

مذهب المالكية : يشترط المالكية للعمل بأخبار الأحاد . التى صح سندها . شرطاً واحداً . هو ألا يكون هذا الخبر مخالفاً لعمل أهل المدينة .

فإن خالف عمل أهل المدينة فلا يعمل به وذلك كحديث « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » فإن مالكا لم يعمل بهذا الحديث . ولذلك لم يقل بخيار المجلس ووجهه في ذلك أن مضمون هذا الحديث « إثبات خيار المجلس » مخالف لما عليه عمل أهل المدينة في زمن مالك رضى الله عنه وحجة مالك لذلك . أن عمل أهل المدينة بمنزلة روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواية جماعة عن جماعة أحق أن يعمل بها من روايه فرد عن فرد . ثم إن أهل المدينة كما قيل أدرى الناس بآخر الأمور من أحوال رسول الله . صلى الله عليه وسلم . وغير مالك من الفقهاء يخالفه في تقديم عمل أهل المدينة بحجة أنهم ليسوا محل العصمة .

مذهب الحنفية : يشترط علماء الحنفية للعمل بأخبار الآحاد شروطاً

ثلاثة : —

الأول : ألا يعمل الراوى بخلاف ما يرويه . فإن خالف ما رواه فالعمل يرأيه لا بروايته . وحجتهم في ذلك . أن الراوى لا يخالف مرويه إلا وقد صح عنده ما ينسخه . فيجب اتباعه فيما يعمل به . ولهذا لم يعمل الحنفية بما رواه أبو هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا واغ السكب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً » إحداهن بالتراب ، إذ قد خالف ذلك أبو هريرة نفسه . وصح عنه الاكتفاء بالغسل ثلاثاً . روى ذلك الدارقطنى .

الثانى : ألا يكون الحديث فيما تعم البلوى به وهو ما يكثر وقوعه . ويحتاج الناس إلى بيانه . وقالوا تعليلاً لذلك . إن ما يكون هذا شأنه تتوفر الدواعى على نقله بطريق التواتر أو الشهرة . فروايته بطريق الآحاد . تورث الشك في صحة صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . واستناداً إلى هذا لم يعمل الحنفية بحديث رفع اليدين عند الركوع في الصلاة .

الثالث : ألا يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية . إذا

كان الراوى له غير فقيه . وسند هذا ان الرواية بالمعنى كانت مستفيضة بين الرواة . فإذا لم يكن الراوى فقيهاً كان من المحتمل أن يذهب شيء من المعنى الذى ينبئ عليه الحكم . ولهذا ولأن أبا هريرة ليس فقيهاً فى رأيهم لم يعملوا بالحديث الذى يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولا تصرفوا الابل والغنم . فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها . إن رضىها أمسكها . وإن سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر . فإن راوى هذا الحديث هو أبو هريرة . وهو غير فقيه عندهم . وقد جاء فيه الأمر برد صاع من تمر بدل اللبن . وهذا مخالف للقياس ولقواعد الشريعة .

فمخالف لما عليه العمل فى الضمان . من كونه بمثل المثليات وقيمة القيميات . ثم هو أيضاً مخالف لما تقرر فى الشريعة . من أن الخراج بالضمان . فإنها تجعل الغلة الناتجة من العين ماسكاً لمن يكون عليه ضمانها . ومقتضاه أن اللبن المشتري . فأمره برد صاع من تمر مخالف لهذه القاعدة .

وبعض السكاكين يرى ان نسبة هذا الشرط إلى الحنفية غير صحيحة بحجة أن عملهم جرى على غير ذلك ويقول إنهم لم يعملوا بهذا الحديث لاحتمال أنه لم يصل إليهم أو لسبب غير هذا — والله أعلم بالصواب .

مذهب الشافعية : أم يشترط الشافعية للعمل بأخبار الآحاد إلا شرطاً واحداً . هو أن تكون متصلة صحيحة الإسناد . ولم يشترطوا شيئاً مما اشترطه المالكية . ولا شيئاً مما اشترطه الحنفية . وبناء على ما قالوا لم يعملوا بالمرسل إلا إذا أيدته واحد من أمور سيأتى بيانها فى بحث المرسل إن شاء الله .

مذهب الحنابلة : كلام الحنابلة فى هذا كلام الشافعية — بيد أنهم يخالفونهم فى إطلاق القول فى الاحتجاج بالمرسل .

ومن كل ما تقدم يتضح . أن الحنابلة أكثر الفقهاء عملاً بالسنة وأن دائرة العمل بها عندهم أوسع منها عند غيرهم . وأن المالكية والشافعية أكثر

عجلاً بالسنة من الحنفية وأن الصحابة والأئمة إنما لجأ كل منهم إلى ما لجأ إليه إجمالا لا للسنة واحتياطاً في العمل بها . اقرأ قول عمر لابن موسى : إني لم أتهمك واسكتته الحديث عن رسول الله . .

المرسل . وحكم الاحتجاج به

تتنوع السنة من حيث كيفية روايتها إلى متصل الإسناد وغير متصل الإسناد... على معنى أن يذكر كل راوٍ من روى هو عنه ويستمر هكذا حتى ينتهي إلى رسول الله صلى عليه وسلم . وهذا هو متصل الإسناد . أو يروى الراوى عن بعض الأشياخ دون أن يكون هو الراوى عنه حقيقة . وإنما الراوى عنه غيره ولم يذكر هو هذا الغير . وهذا هو غير متصل الإسناد .

وغير المتصل الإسناد عند علماء الحديث أنواع أربعة :

مرسل — وهو ما سقط منه الصحابي . ومعضل — وهو ما سقط منه راويان . ومنقطع — وهو ما سقط منه راو واحد . ومعلق — وهو ما رواه من دون التابعي من غير سند .

أما علماء الأصول فغير المتصل الإسناد عندهم نوع واحد يسمونه مرسلًا — فالمرسل عندهم . ما يرويه العدل من غير إسناد متصل . وهو بهذا المعنى يشمل المرسل وما معه عند علماء الحديث :

وبحث الأصوليين إنما هو في الاحتجاج به وعدم الاحتجاج به... وعمل هذا الخلاف إن كان المرسل غير صحابي . أما الإرسال منه فإنه مقبول اتفاقاً . صرح بذلك السكاتبون جميعاً . ووجهه . أن ما يرويه الصحابي محمول على سماعه هو من النبي صلى الله عليه وسلم . أو سماعه من غيره من الصحابة . وكلام عدول .

هذا — وقد نقل الأمدى عن القاضي أبي بكر أنه يقول . على تقدير

السماع من النبي عليه الصلاة والسلام . فالأمر كذلك عند من يرى عدالة جميع الصحابة . ومن يرى أن حكمهم حكم غيرهم من الرواة . في وجوب الكشف عن حالهم . فحكم المرسل من الصحابي على هذا حكم المرسل من غيره . فيه الخلاف الآتي :

وقد قال صاحب مسلم الثبوت بعد أن حكى الاتفاق على قبول المرسل من الصحابي مطلقاً . « ولا اعتداد بمن خالف فيه . فإنه إنكار الواضح » . ونكتفي نحن بهذا تعاليفاً على رأي أبي بكر . كل ذلك إذا كان المرسل صحابياً . فإن كان غير صحابي . فللعلماء في الاحتجاج بمرسله مذاهب :

١ — أكثر العلماء ومنهم الأئمة الثلاثة . مالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل . يحتجون به متى كان الراوى من أئمة النقل .

٢ — وعيسى بن أبان يفصل فيقول : إن كان المرسل من أهل القرون الثلاثة الأولى . قبل حديثه مطلقاً . كان من أئمة النقل أو من غيرهم . وإن كان من غير أهل هذه القرون قبل إن كان المرسل من أئمة النقل فقط .

٣ — والشافعي يرى قبول المرسل إن تحقق أحد أمور : (أ) إن تأيد بإسناد . (ب) إن أرسل من طريق آخر . (ج) إن وافقه قول صحابي . (د) إن وافقه قول أكثر العلماء . (هـ) إن عرف أنه لا يرسل إلا عن ثقة :

٤ — وأهل الظاهر وجمهور المحدثين الذين وجدوا بعد المائتين أنه لا يحتج به مطلقاً كان المرسل من أئمة النقل أو من غيرهم .

تلك هي مذاهب العلماء في هذه الخلافية . ولكل فريق منهم وجه ومستند — أما أصحاب المذهب الأول فيستدلون . بأن الكلام في راو تحققت عدالته وتوفرت فيه شروط الرواية . فجزمه بنسبة المتن إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقتضي من غير شك جزمه بعدالة أصله الذي أسقطه . وإلا كان ذلك منه غشاً وتديساً . يناهين الإمامة . وإذا فالإرسال منه في

منزلة الإسناد من علمت عدالته وحفظه . فيكون مقبولا وحجة . ويؤيد هذا ما روى أن الأعمش قال لإبراهيم النخعي « وهو من كبار التابعين » إذا رويت لي عن عبد الله بن مسعود فأسنده لي . فقال النخعي متى قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه . ومتى قلت عن عبد الله . فغير واحد رواه ... وما روى عن الحسن البصري أنه قال : متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه . ومتى قلت قال رسول الله فمن سبعة .

ومن هنا قيل ما قيل : « من أسند فقد أحالك » . ومن أرسل فقد تكفل لك بالصحة .

ويقوى مضمون هذا الاستدلال ما نقل من احتجاج كثير من الصحابة بالمرسل . فقد نقل عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » ، ولما روجع فيه قال سمعته من الفضل بن عباس . وروى ابن عباس رضي الله عنهما حديث « لا ربا إلا في النسبة » ، ولما روجع فيه قال سمعته من أسامة بن زيد : وروى عن البراء بن عازب أنه قال . ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإنما حدثناه عنه لسكننا لا نكذب .

وعورض هذا الاستدلال :

أولاً : بأنه كثيراً ما يوجد عدول من غير الأئمة من عادتهم أنهم لا يروون إلا عن عدل . فأرسلهم كذلك يقتضي تعديل من روى عنه . فيقبل الإرسال منهم كما يقبل من أئمة النقل . وإذا فلا وجه لتخصيص قبول الإرسال من أئمة النقل فقط . بل اللازم أن يقبل من العدل مطلقاً . وردت هذه المعارضة بأن العدالة بالصفة المذكورة لا تتحقق في غير الأئمة أما غيرهم فإنه لا يبالي بمن أخذ ولو كان غير عدل . لأن العدالة مما يكثر فيها التصنع . وغير الأئمة كثيراً ما يخطئون في هذا التعديل :

وعورض (ثانياً) بما نقل عن محمد بن سيرين أنه قال « لا نأخذ

بمراسيل الحسن وأبي العالية . فإنهما لا يباليان عن أخذ الحديث ، ومفاده
عدم قبول المراسيل .

ورد هذه المعارضة موجود في ثناياها . فإن تحليل رد مراسيل الحسن
وأبي العالية بأنهما لا يباليان عن أخذ الحديث . صريح في أن هذا الرد
لعدم عدالتهما . وليس بممتلزم أن يكون جميع الرواة كذلك :

وأما عيسى بن أبان صاحب التفصيل فدليله أن أهل القرون الثلاثة
الاولى أكثرهم متحقة فيه العدالة إن لم يكونوا جميعاً عدولاً . عملاً بقول
الرسول عليه السلام « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » .
ثم يفسد الكذب .

فغالب الظن أن الراوى من أهل هذه القرون إنما يروى عن العدل
أو عن سمع منه . وبعد تلك القرون قد فشا الكذب ، كما هو منطوق الخبر .
فكان لا بد من الجزم بعدالة الرواة . وعند عدم التصريح بأسمائهم لا يكون
ذلك إلا من أئمة النقل . ولهذا قبل الإرسال منهم دون من عداهم :

ولنا أن نقول نقضاً لهذا التفصيل وتأيداً للقول الاول . إن هذا
التفصيل لا يستند إلى دليل صحيح . لأن العلة في قبول المرسل من أهل
القرون الثلاثة الاولى إن كانت هي العدالة مطلقاً فإن ذلك يقتضى أنه متى
تحققت في راو قبل الإرسال منه في أى زمان كان . لا فرق بين أن يكون
من أهل هذه القرون أو من غيرهم : فلا وجه للفرقة بين أئمة النقل وغيرهم
بعد تلك القرون . وإن كانت العلة في قبول الإرسال منهم هي العدالة التي
تسكون في أئمة النقل . كان ذلك مقتضياً لقبول الإرسال من أئمة النقل
وحدهم في أى زمان كانوا . فتخصيص ذلك بما يكون بعد القرون الثلاثة
تخصيص بغير مخصص :

وأما الشافعى فيستدل لمذهبه بأن المروى عنه إذا لم يذكر فلا تعلم عدالته
فلا يكون المروى عنه مقبولاً . وعندما ينضم إليه أحد الأمور الخمسة السابقة
يصير ظن صدقه راجحاً على ظن كذبه فيقبل ويكون العمل به سائغاً —

وأصحاب المذهب الأول يقولون رداً على هذا . إن الكلام مفروض في رآو تحققت عدالته . بل ثبت امتيازها في عدالته . فجزمه إذاً بنسبة الماتن إلى النبي . صلى الله عليه وسلم تقتضي حتماً جزمه بعدالة من روى عنه وإن لم يذكره :

وفضلاً عن هذا فإن ما ينضم إليه إما أن يكون مسنداً وإما يكون غير مسند . وكلاهما لا يفيد . لأنه لو كان مسنداً فالعمل حينئذ به لا بالمرسل . وإن كان غير مسند . فقد انضم غير مقبول إلى مثله . وإنه خال من الفائدة : ولا يقال رداً لهذه المناقشة . إن ظن الصدق قد يرجع بالانضمام . لا يقال ذلك لأن المرسل لم يقبل للجهالة المروى عنه كما يقولون . وهذه الجهالة لا ترتفع بالضم . وخصوصاً إذا كان المنضم مرسلًا وغير مسند .

وأخيراً فإن أهل الظاهر ومن معهم ، وهم الذين ذهبوا إلى عدم قبول المرسل مطالباً من أى رآو كان . وفي أى زمان وجد . يستدلون لمذهبهم . . .

أولاً : — بأن المروى عنه مجهول الذات . وجهل الذات يستلزم جهل الصفات . والاتفاق على أن مجهول الحال لا تقبل روايته . ومؤداه أن المرسل غير مقبول .

وثانياً : لو كان المرسل مقبولا لقبل في عصرنا . للاشتراك في عللة القبول .

وثالثاً : بأنه لو قبل الإرسال لما كان للإسناد فائدة .

— وأجيب عن ذلك . بأن رواية أئمة النقل دليل عليهم بصفات المروى عنه وثبتهم من عدالته . وإلا فلا يكونون هم ثقات فضلاً عن أن يكونوا أئمة . فالذات وإن كانت مجهولة فإن عدالة المروى عنه وثقته معلومة فليس الإرسال إذاً رواية عن مجهول .

وبأنه لا مانع من قبول المرسل في عصرنا متى تحققت في المرسل شروط

القبول ، ولو قيل إنها غير متحققة ، فارجع ذلك إلى أن فساد الزمن وكثرة الوسائط يستبعدان تعذر معرفة أحوال الرواة مما يورث الشك في جزم المرسل بعد انهم ، وكل ذلك منتف في العصور الأولى لصلاحها وقلة الوسائط آنذاك .

وأخيراً فإن الإسناد فيه تفصيل ، وفي الإرسال إجمال ، وفي الإسناد بيان حال الرواة ، وتبعاً لتفاوتهم في العدالة والضبط تتفاوت درجات الحديث في القبول ، ولهذا كان المسند أقوى من المرسل ، وكان متفقاً على قبوله ، وفي الإسناد إبراء لذمة الراوى وإحالة المستدل ، وفي الإرسال خلاف ذلك . « ومن أرسل فقد تكفل لك بالصحة » .

« رواية الحديث بالمعنى »

يقول صاحب مسلم الثبوت : العزيمة في أداء الحديث . اللفظ المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والرخصة جواز النقل بالمعنى ، وذكر قيوداً لذلك .

وتوضيحاً لذلك نقول : —

لا خلاف بين العلماء في أن ما تعبدنا بالمفاظه . كالآذان والشهد والتكبير والتسليم ، ولا خلاف بينهم أيضاً في أن ما قصد فيه اللفظ وإن لم يكن عبادة . كلفظ النكاح والتزويج . . ولا خلاف بينهم كذلك في أن ما كان من جوامع كلمه . صلى الله عليه وسلم . نحو . لا ضرر ولا ضرار . . ولا خلاف بينهم أيضاً في أن المعنى الخفي الذي يمكن الاختلاف فيه . . نقول لا خلاف بينهم في هذا كله أنه لا تجوز روايته بالمعنى ، وإنما الخلاف بينهم فيما سوى ذلك .

وقد اختلفوا بين مجيز مطلقاً ، ومانع مطلقاً ، ومن أخذ من كل منهما بطرف .

ولنذكر ذلك على الوجه الآتي : —

الأول : تجوز رواية الحديث بالمعنى مطلقاً . ذكر الراوى اللفظ أو نسيه . كان موجبه علماً أو غير علم . نقله بلفظ مرادف أو غير مرادف .. وكل ذلك بشرط العلم بمدلولات الألفاظ من جهة اللغة ، إن كان الحديث وارداً على المعاني اللغوية ومن جهة عرف الشرع إن كان وارداً على المعاني الشرعية .. وبشرط العلم بمواقع الكلام بحيث يكون البدل مساوياً للفظ الرسول في فهم المراد منه . فلا يأتي مكان الجلى بما هو دونه في الجلاء ، ولا مكان العام بالخاص ، ولا مكان المطلق بالمقيد ، ولا مكان الأمر بالخبر ، ولا العكس في ذلك كله .. وإلا لزم تقديمه على آخر قد كان مساوياً للأصل ويلزم تقديم كلام غير الرسول على كلام الرسول وإنه باطل .. وبهذا الرأي يقول الأئمة الأربعة وكثير من العلماء . والوجه منه .

١ — ما رواه ابن منده في معرفة الصحابة ، والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكثمة الليثي قال . قلت يا رسول الله . إن أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك . يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً . فقال : إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس ٢ — أحوال الصحابة شاهدة في ذلك قاطعة . فإنهم كانوا يروون القصة الواحدة بألفاظ مختلفة ، وكتب الحديث أصدق دليل على ذلك .

٣ — نقل عن الصحابة مثل قولهم : نهي صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة ، ونهي عن بيع حاضر لباد ، وقضى بالشاهد واليمين .. وقضى بالشفعة فيما لم يقسم .. ووضح أن الصحابة في ذلك لم يرووا لفظ الرسول قطعاً ، وإنما هذه ألفاظهم هم أنابها على المعاني المقصودة للرسول .

٤ — تجوز ترجمة الحديث إلى غير العربية ، على ما في الترجمة من اختلاف في التركيب تبعاً للاختلاف في المعنى . فترجمته بالعربية أبسر وأولى بالجواز .

الثاني : تجوز الرواية بالمعنى لمن نسي اللفظ فإن لم ينسه فلا — وإليه ذهب الماوردي .

الثالث : تجوز الرواية بالمعنى لمن يحفظ اللفظ . فإن نسبه فلا لأنه في الآل يستطيع التصرف في اللفظ لبقاء المعنى ، ولا كذلك في الحال الثانية : الرابع : تجوز الرواية بالمعنى إن كان موجب الحديث علماً واعتقاداً ، أما إن كان موجباً عملاً فقد لا يجوز ، نحو حديث أبي داود وغيره ، « من فحاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » ، ونحو حديث الصحيحين « خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرم ، الغراب والحداة والعقرب والفأرة والكلب العقور » .

وذلك لأن هذين الحديثين ونحوهما في أعلى مراتب البلاغة .

وقد يجوز كما إذا كان الحديث دون ذلك ، والفرق بين العلم بجوز وبين العمل لا يجوز . أن الأول ليس محل اجتهاد فلا يضر فيه التغيير . ولا كذلك الثاني . فإن من أدلتها ما هو موضع للاجتهاد كالعام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمؤول :

الخامس : يجوز بلفظ مرادف ، كالجلوس مكان القعود . مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله ، وإلا فلا يجوز .

السادس : يتمتع مطلقاً . وإليه ذهب ابن سيرين وثعلب والرازي من الحنفية وروى عن ابن عمر . لا فرق في ذلك بين العارف بمواقع الألفاظ وغيره .

ومستندهم في ذلك هو الاحتياط والحذر من التفاوت ، فإنه ضروري في النقل بالمعنى وإن ظن الناقل عدمه ، إذ كثيراً ما يختلف العلماء في معنى الحديث ، وربما رواه الناقل باعتبار فهمه هو فيقع الاختلاف المؤدى إلى طمس الحديث .

وأيدوا هذا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . أنه قال :
 « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها . فرب حامل فقه غير
 فقيه . ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » .

ويجاء عن هذا ... بأن ما يختلف فيه لا يجوز نقله بالمعنى باتفاق .
 كما أسلفنا في صدر الكلام ... وأما الحديث فخرابه . أن الناقل بالمعنى متى
 حافظ على المعنى الأصلي فقد أدى كما سمع ، ومثله في ذلك مثل المترجم .
 يؤيد هذا « فرب حامل فقه » فإن الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ...
 ولو سلم أنه لا يؤدي كما سمع فلا دلالة في الحديث على المنع . لأن المقصود به
 الدعاء لمن أدى عين اللفظ . لأنه فعل ما هو الأولى . ولا يلزم منه عدم جواز
 النقل بالمعنى على أن هذا الحديث نفسه قد روى بألفاظ مختلفة . إذ نقل بالرواية
 السابقة ونقل برواية « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها »
 فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ، ورب حامل
 فقه إلى من هو أفقه منه ، وهذا الاختلاف من أقوى الأدلة على جوازه
 النقل بالمعنى .

وأخيراً : فقد قال وكيع . إن لم يكن المعنى واسعاً فقد هلك الناس .

وعلى أي حال . تنبغي الحيطه والتحرى في حديث رسول الله صلى الله عليه
 وسلم . فيروى باللفظ . مادام ذلك ميسوراً ومستطاعاً لأن هناك أحكاماً
 تتعلق بذلك ، وليس من اليسير نقلها بغير لفظه بدون ضرورة فإذا رواه
 الراوى بالمعنى قال عتيقه . أو كما قال . أو نحوه . أو شبهه . أو ما أشبه ذلك
 من الألفاظ . . وقد كان بعض الصحابة يتحرى ذلك ويخافه . فيردفه بلفظ
 من نحوه ما سبق

روى ابن ماجه وأحمد والحاكم عن ابن مسعود أنه قال يوماً . قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم . فاغرو رقت عيناه وانتفخت أوداجه . ثم قال مثله
 أو نحوه أو شبهه بذلك :

وروى عبد الله بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده أنه قال : أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقلنا بأبائنا وأمهاتنا . إنا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك . فقال صلى الله عليه وسلم : إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس .
ويروى عن الحسن البصري أنه قال : لولا هذا ما حدثنا .

مبحث الأمر

من حققنا وقد فرغنا من الكلام عما قصدنا إليه من القرآن والسنة . باعتبارهما دليلين من أدلة الفقه . ومصدرين من مصادرهما . أن نردف ذلك ببعض البحوث المتصلة بهما من هذه الجهة . لأن هذه البحوث على الخصوص . هي مقصود الأصوليين بالبحث . كما تقرر ذلك سابقاً .

ونوضح ذلك فنقول . عند الكلام عن موضوع علم الأصول بيننا أنه أدلة الفقه الإجمالية من حيث يوصل البحث فيها إلى القدرة على استنباط الأحكام الشرعية . وعرفنا أن هذه الأدلة . هي القرآن والسنة وما منهما . وعرفنا أن غرض الأصولي إنما يتحقق فعلاً بالبحث في أنواع الأدلة وأعراضها . وأنواع تلك الأعراض ، ولذلك كانت هذه الأنواع وأعراضها وأنواع أعراضها . هي موضوع هذا العلم بالفعل . وكانت هي المباحث عنها في واقع الأمر .

والقرآن كلام . والسنة المحتج بها أغلبها كلام . فأنواعهما المباحث عنها أنواع الكلام من أمر ونهي . وهما اللذان تثبت بهما الأحكام . ويعرض لكل منهما العموم والخصوص والإطلاق والتقييد وتنوع دلالة كل منهما على المقصود إلى دلالة بالمنطوق ودلالة بالمفهوم الموافق أو المخالف . وتنوع باعتبار آخر إلى دلالة على المطلوب نصاً أو بطريق الاقتضاء أو الإشارة أو الإيحاء . هذه المباحث ضرورية لاستنباط الأحكام من

القرآن والسنة فتتكلم عليها ونبدأ بالكلام عن الأمر . لأن به وبالشيء
تثبت أكثر الأحكام ويعرف فتهما يتميز الحلال عن الحرام .

والكلام كما هو معلوم نفسى ولفظى ... والأمر إذ كان نوعا منه .
كان كذلك نفسيا ولفظيا .

وقد درج الأصوليون على تعريفه بالاعتبارين وأطالوا الكلام في ذلك .
وقال السكال والشوكاني إن الأولى والأليق بالأصولي . إنما هو البحث
عن اللفظي . لأن بحث هذا العلم إنما هو عن الأدلة السمعية وهي ألفاظ .
ومن هنا كان علينا أن نقصر كلامنا على اللفظي . والكلام فيه ينحصر
في بحثين . الأول . عن لفظه . الثاني . عن مسماه ومدلوله . وتوجيه ذلك .
أن العادة اطردت أن يخبر عن الألفاظ باعتبار مسمياتها ومدلولاتها إثباتا
ونفيا . تقول . على فاهم أو ليس يفاهم . تعنى أن المسمى بهذا اللفظ متصف
بالفهم أو غير متصف به . وقد يخبر عن الألفاظ باعتبار ذاتها هي . تقول
ضرب . فعل ماض . وفي . حرف جر . تريد الحكم على ذات اللفظ لا على
مسماه . وكما تقول زيد ثلاثي . فمن الحتم أن يكون مرادك اللفظ دون مسماه
فالببحث إذا إما في لفظ الأمر . وإما في مدلوله ومسماه . كما ذكرنا .

أما لفظ الأمر . فانه يستعمل في القول . كافعل . وفي الفعل . كقوله
تعالى « وما أمرنا إلا واحدة » . وما أمر فرعون برشيد ، وفي الشيء . كقولك
تحرك هذا الجسم لأمر . أى لشيء . وفي الصفة . لأمر ملبسود من يصود .
وفي الشأن . يقال . أمر فلان مستقيم . أى شأنه . ومن ثم قيل إنه مشترك
بين هذه الأشياء جميعها . وقيل غير ذلك والحق من ذلك أنه حقيقة في القول
محراز فيما عداه لأن القول هو السابق إلى الفهم عند إطلاق لفظ الأمر .

مفهوم لفظ الأمر . حقيقة هذا اللفظ ومفهومه القول الطالب للفعل ،
فالقول هو المفيد بالوضع . والطالب أى الدان على الطلب . كان مع منع
من النقيض أو لم يكن . فالواجب مأمور به . والمنذوب مأمور به كذلك .

فقيد الوضع موجود في التعريف وإن لم يصرح به . فما لا يدل على الطلب بالوضع فليس أمرا . كالخبر . فإنه لا يدل على الطلب أصلا نحو أنا طالب منك أن تفهمي الدرس . فإنه دال بالمادة لا بالهيئة ، ونحو إن تركت الدرس عاقبتك ، فإنه دال بالالتزام لا بالهيئة ، وكلتا الدالتين ليست وضعية ، والفعل أعم من فعل اللسان والقلب والجراحة ، ونريد به ما يطلب أفضالة وأولا : لنحترز به عن النهي ، فإن الفعل فيه ثان في الطلب ، لأن المطلوب به ترك المنهي عنه ، ويلزم منه فعل هو كف النفس .

وظاهر من هذا التعريف أن الأمر لم يعتبر فيه علو ولا استعلاء
وقد نازع المعتزلة في الأول . وأبو الحسين البصري منهم في الثاني .

والعلو . كون الطالب أعل مرتبة من المطلوب منه . والاستعلاء . هو الطلب لا على وجه التذلل . ويزيد بعضهم أن يكون بعظمة ورفع صوت ففرق ما بينه وبين العلو . أنه هيئة في الكلام . والعلو هيئة في المتكلم : - فتلخص من هذا أنه قد اختلف في الأمر هل لابد لتحقيقه من العلو أو الاستعلاء ؟ . أو أنه يتحقق بدون واحد منهما ؟ . وكذلك هل لابد فيه من الحتم والجزم في الطلب . أو أنه يتحقق بدون ذلك ؟ .

المعتزلة على أنه لابد فيه من العلو . وتابعهم على ذلك الشيرازي . ونقله القاضي عبد الوهاب عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره .

وأبو الحسين من المعتزلة على أن الشرط هو الاستعلاء . قال صاحب المسلم . وهو شرط عند أكثر الماتريدية . والآمدی من الأشاعرة .

وقال الفريقان ذينك ليحترزوا عن الدعاء والالتماس . ومستندهم في ذلك ما هو متعارف من ذم الأدنى بأمر الأعلى فلو كان العلو معتبرا ما صح هذا القول . أي أن الأمر يتحقق حيث لا علو . ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم .

والذين لا يعتبرون العلو ولا الاستعلاء في حد الأمر يستندون إلى

يقوله تعالى حكاية عن فرعون مع قومه « ماذا تأمرون ، ... والوجه أن فرعون وهو الذي يقول لقومه : أنا ربكم الأعلى . لما حزبه أمر موسى عليه السلام وضاق به . جمع السحرة . ليشاورهم في الأمر عله يجد مخرجا . سمي ما يصدر منهم أمرا . وليس السحرة بأعلى منه قطعا . إذ ليس فوق الألوهية رتبة . . ولا هم حينئذ بالمستعجلين عليه . لأن الحال يأتى ذلك كل الإباء فدللت الآية على عدم اشتراط العلو والاستعلاء . وبالتالي على بطلان اشتراطهما . . .

ويرد المخالفون هذا الاستدلال . بأن الأمر في الآية من المؤامرة مجاز عن المشاورة . أو بأن فرعون لما أخذته الدهشة بما رأى اضطر إلى إعانة العلماء له بالتدبيرات . فصحح الاستعلاء . بل العلو . لأن للعلم درجة عليا في نفس الأمر ..

ولعل أحسن ما يقال في هذا المقام . هو ما قاله الشوكاني . إن عدم اشتراط العلو والاستعلاء إنما هو في فعل الأمر نحو . أفهم . فإنه يصدق مع العلو وعدمه . وكذلك لفظ أمر . في اصطلاح علماء اللغة دون عامة الأصوليين . فلا بد فيه من الاستعلاء عندهم . ومفاد هذا الكلام . أن صيغة الأمر ودلالاتها على الطلب . كل منهما يتحقق مع العلو ومع الاستعلاء وبدون واحد منهما . في متعارف علماء اللغة . أما الأصوليون الذين يبحثون عن الأمر المفيد للأحكام . فإنه لا يكون كذلك عندهم إلا مع الاستعلاء .

ثم إنه لا خلاف في أن الندب طلب فعل . ولا يكون إلا بصيغة الأمر وعلى الخلاف في أن المندوب مأمور به حقيقة في الاصطلاح ، أو غير مأمور به كذلك ، انبنى الخلاف في قيد الحتم في تعريف الأمر .

فن لم ير اشتراط شيء مما سبق . « العلو ، الاستعلاء ، الحتم » عرفه عما سلف ، وهو القول الطالب للفعل .

ومن يرى اشتراط هذه القيود أو بعضها ، عرفه بما يوافق مذهبه .
وأخيراً : فإن أحسن ما قيل في تعريف الأمر ما قاله الأزميرى في
مرآته ، « هو لفظ طلب به الفعل جزماً ، بوضعه له ، استعلاء » . وهذا
هو الأمر عند الأصوليين .

فاللفظ يحتز به عن الفعل والإشارة . والتقييد بالجزم ، لإخراج الصيغ
المستعملة في النذب ، فليست أحرأ على الحقيقة ، وبوضعه له ، قيد يخرج
الخبر إذ ليس موضوعاً للطلب . وإن كان يستعمل فيه مجازاً ، كقوله
تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن » ، ويخرج ما يدل على الطلب بمادته ،
نحو أنا طالب منك كذا ، ويخرج ما يدل على الطلب التزاماً ، نحو إن
تركت الدرس عاقبتك .

وقيد الاستعلاء ، لإخراج الدعاء والالتماس ، وهما معروفان... وظاهر
منه أنه لا يشترط العلو كما يقول المعتز له :

البحث الثاني ، صيغة الأمر : صيغة الأمر وهي أفعل وما في معناها
تستعمل في معان : الوجوب ، أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، النذب ، فكانتوبهم .
إن علمتم فيهم خيراً ، وكقول النبي عليه السلام ، لابن عباس ، كل بما يابيك
والإرشاد « إذا بدا بتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » ، والإباجة ، « كلوا
واشربوا » ، وللتهديد « اعملوا ما شئتم » ، والتعجيز « فأتوا بسورة من مثله » ،
والإكرام ، « ادخلوها بسلام آمنين » ، والإهانة « ذق إنك أنت العزيز
المكريم » ، والتسخير ، « كونوا قردة خاسئين » ، والتسكين « كن
فيكون » . والدعاء « رب اغفر لي ولوالدي » ، والتمنى « ألا أيها الليل الطويل
ألا انجلي » .

استعمال الصيغة في هذه المعاني لا كلام فيه ، وإنما الكلام في أنها
موضوعة لآيها بخصوصه ... للعلماء في ذلك مذاهب .

وإذ كانت هذه الصيغة راجحة في طلب الفعل ، أو موضوعه له ،
كان أعرف المذاهب ثلاثة :

الأول : أنها موضوعة للوجوب بخصوصه . فتكون حقيقة فيه فقط
ومجازاً فيما عداه ، وإليه ذهب جمهور الأصوليين . وصححه ابن الحاجب
والبيضاوي وقال الآمدي إنه مذهب الشافعي .

الثاني : أنها موضوعة للندب بخصوصه فتكون حقيقة فيه ومجازاً فيما
عداه ، وإليه ذهب أبو هاشم وعامة المعتزلة . ويروى قولاً للشافعي .

الثالث : أنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو
الطلب ، أي ترجيح الفعل على الترك ، ونقل عن أبي منصور الماتريدي ،
ونسب إلى مشايخ سمرقند :

ولعل أرجح هذه المذاهب وأولها بالاعتبار هو مذهب القائلين بأنها
للاجوب خاصة ويدل لذلك .

أولاً : أطبق الناس حتى قبل ورود الشرع على ذم العبد إذا لم يمثل
أمر سيده وعلى وصفه بالعصيان إذا لم يمثل . ولا يذم ولا يوصف بالعصيان
إلا من كان تاركاً لواجب عليه . إذا الأمر للوجوب .

ثانياً . تسكر استدلال السلف بهذه الصيغة على الوجوب . مع تجردها
عن القرائن وشاع ذلك . وتتبع ما في القرآن والسنة من أوامر شاهد صدق
على أن الوجوب يتبادر إلى الذهن من الأوامر المجردة ، وغير الوجوب
لا يعلم إلا بالقرائن .

وإليك بعض ما يؤيد هذا .

١ — قال الله تعالى لا إبليس « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » والوجه
منه أنه يعني قوله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس
أبى » وإبليس داخل في الأمر على أي حال . لأنه إذا كان ملصكاً فالأمر ظاهر

وإن كان جنافاً أمر الأعلى أمر لمن هو دونه بطريق الأولى ... والاستفهام إنكارى ، إذ حمله على حقيقة مستحيل في حق الله تعالى . والأمر بالسجود مجرد عن أى قرينة حالية أو مقالية ، وقد استعقب الذم فدل على المطلوب وهو دلالة الأمر المجرد عن القرينة على الوجوب .

٢ - قال الله تعالى « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » سيقى الآية مساق الذم ، والأمر مجرد عن القرآن . وقد استوجب الذم على ترك الركوع ، ولا ذم إلا على ترك واجب فكان هذا الأمر للوجوب .

٣ - قال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » رتب سبحانه إصابته الفتنة في الدنيا أو العذاب الأليم في الآخرة على ترك مقتضى الأمر ، ولفظ أمر : في الآية مفرد مضاف فيعم ... ففاد الآية التحذير من مخالفة أى أمر من أوامره . ولولا أن الأمر للوجوب ما حسن التحذير .

٤ - ولما رغب رسول الله صلى الله عليه وسلم بريرة في الرجوع إلى زوجها . قالت : أنا أمرني بذلك فقال : لا . إنما أنا شافع . استفسرت لتعلم إن كان أمراً فتنفذ ولا تخالف . . . فنفى عليه الصلاة والسلام أنه يأمر حتى لا يلزمها الامتناع ، ولولا أن الأمر للوجوب لما نقاه .

أما أبو هاشم ومن معه . فدليلهم على أن الصيغة للندب هو قوله صلى الله عليه وسلم « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ووجهه كما يقولون أنه رد الأمر إلى مشيئتنا ، وذلك أمانة أن الأمر للندب إذ الوجوب لازم شئنا أو لم نشأ ، ولا كذلك الندب .

وأجيب عنه بأنه رد الأمر إلى استطاعتنا لا إلى مشيئتنا ، وإذا فهو دليل للقائلين بالوجوب . لأن ما لا نستطيعه لا يجب علينا ، وإنما يجب علينا ما نستطيعه « شرط المطلوب الإمكان » القدرة شرط التكليف ، والمندوب لا حرج في تركه مع الاستطاعة ، وتلك هى حقيقة .

على أنه قد ورد في الحديث ما يدل صراحة على أن المندوب غير مأمور به ، فقد روى عن رسول الله صلى الله وسلم . أنه قال . « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » نفى الأمر بالسواك مع أنه مندوب إجماعا ولو كان الأمر للندب ما صح هذا النفي .

ومن ذهب إلى أن الصيغة لمطلق الطلب . وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب ، يقول : ثبت في قصد الأمر رجحان جانب الوجود في الفعل على جانب الترك ، ولا يخصص له في واحد منهما دون الآخر ، فيكون لمطلق الطلب حذرا من الاشتراك اللفظي (لو كان موضوعا لكل منهما) وحذرا من المجاز (لو وضع لواحد منهما فقط) .

والجواب ، أن الأدلة السابقة تعين أو ترجح أنه موضوع لأحدهما بخصوصه وهو الوجوب :

كل هذا محله إذا وردت صيغة الأمر ابتداء غير مسبقة بشيء ، فإن لم تسكن كذلك ففيها كلام آخر . . . وإنما يتصور الكلام إذا كانت مسبقة بما يقتضي المنع من الفعل ، فإن وردت متصلة بالنهي كما في الحديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور . ألا فزوروها » أو معلقة بزوال سبب الحظر كما في قوله تعالى « وإذا حللهم فاصطادوا » فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله . فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » .

فأكثر الذين قالوا إن الصيغة للوجوب خاصة ، اختلفوا هنا على قولين منهم من ذهب إلى أنها للوجوب ومنهم من يرى أنها للإباحة ، ولكل وجه ... والحق في ذلك أنها تدل على ما كانت تدل عليه قبل الحظر فإن كانت قبله للوجوب فهي له كما في حديث « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي » ، وإن كانت للإباحة فهي لها ، كقوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » .

مقتضى الأمر

عرفنا أن الأمر هو القول الطالب للفعل الخ ، ومؤداه أن الأمر يقتضى طلب الفعل ، فمقتضاه إذا طلب الفعل ، لا خلاف في ذلك ، إنما الخلاف في أنه يقتضى طلب الفعل مرة واحدة ، أو يقتضيه متكررا ، وكذلك ، هل يقتضى الفعل فوراً أو لا يقتضيه كذلك ؟

هل من مقتضى صيغة الأمر التكرار ؟

اختلفت كلمة العلماء في صيغة الأمر المجردة عن القرائن من حيث اقتضاؤها وعدم اقتضاؤها للتكرار على أقوال :

١ - أنها موضوعة لمطلق الطلب الصادق بالمرة وبالتكرار ، كانت معلقة على شرط أو صفة أولا ، واختاره الحنفية والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى .

٢ - أنها موضوعة للمرة مطلقا . وعزاه أبو إسحق الإسفرائى إلى أكثر الشافعية وقال إنه مقتضى كلام الشافعى وأنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء .

٣ - أنها للتكرار مدة العذر مع الإمكان ، وعليه أبو إسحق الإسفرائى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين .

٤ - إن كانت معلقة على شرط أو صفة فهي للتكرار وإلا فلا ، ونسب إلى بعض الحنفية والشافعية .

٥ - موضوع للمرة ويحتمل التكرار ، وينسب إلى الشافعى .

دليل الأولين : أن صيغة الأمر لها مادة ولها هيئة . فنحو اضرب . مادتها : الضاد والراء والباء ، وهيئتها : سكون الضاد وكسر الراء وسكون الباء ، والإجماع من أهل اللغة على أن المادة إنما تدل على خصوص المطلوب ، أى الضرب مثلا ، ولا تدل على غير مجرد الفعل . وأن الهيئة إنما تدل

على الطلب في زمان مخصوص . فتحصل من ذلك أن تمام المطلوب بهذه الصيغة هو الفعل المعين في زمان مخصوص فقط وليس فيها ما يدل على مرة ولا على تكرار : ثم إن اضرب مختصر من . أطلب منك ضرباً . مقصوداً به الانشاء ولا دلالة المصدر على غير الماهية . فطلب الفعل وضع له صيغتان . اضرب . وافعل ضرباً . مثلاً . ولا شك أن المختصر والمطول في إفادة المعنى سواء فالمرّة والتكرار خارجان عن مدلول اللفظ . . . وفضلاً عن هذا . فإن الصيغة لو كانت للتكرار . لم يبرأ المسكف يواحدة في أمر ما — وقد ثبتت البراءة بها في أمر الحج ولو كانت للمرّة . لما كان فعل المطلوب ثانياً وثالثاً . امثالاً وإتياناً بالمأمور به . والغرف يسكده . . .

ولما كان المطلوب لا يوجد ولا يتحقق إلا بالفعل مرة . كانت المرّة ضرورية للامثال والخروج من القهدة ولا يلزم من ذلك أن تكون هي مدلول الصيغة وضعاً والقائلون بأنها للمرّة يستدلون بأن الامثال يحصل بها . فتكون الصيغة موضوعة لها . ويرد عليهم . بأن حصول الامثال بها لا يقتضي أنها مدلول الصيغة . لأن الامثال بها حاصل على القول بالاطلاق إذ لا يمكن وجود المأمور به بدون المرّة . كما سلف .

والقائلون : بأنها للتكرار : يستدلون بقياس الأمر على النهى . فإن النهى يقتضي التكرار فيعم الأزمان . ويحمل الأمر عليه بجامع أن كلا فيه طلب . ويحجب عن هذا بمنع أن النهى يدل على التكرار كما سيأتي . ولو سلم دلالة على التكرار فالقياس ممنوع لأنه قياس في اللغة . إذ محل الكلام دلالة اللفظ . . واللغة لا تثبت بالقياس . كما هو مقرر . — ولو سلم جواز ذلك . فهذا القياس غير جائز لأنه قياس مع الفارق . ذلك أن النهى يقصد به ترك الفعل وإنه لا يتحقق إلا بالنزك في كل الأوقات . إذ المصلحة غالباً في انتفائه رأساً . ولا كذلك الفعل . إذ قد تتحقق المصلحة بفعله مرة .

واستدلوا ثانياً : بأنه لو لم تكن الصيغة مقتضية للتكرار لما صح

الاستثناء لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة . ولزم أن لا يطرأ عليه نسخ . لأن ذلك يدل على البقاء . وهو محال .

ويمكن أن يحاجب بأن الاستثناء ممتنع عند من يقول إن الأمر للفور . أما القائل بأنه على التراخي فإنه لا يمنع من الاستثناء . ويكون المقصود منه استثناء بعض الأوقات التي يخير المكلف في إيقاع الواجب فيها . وعدم جواز النسخ ممنوع إذ أنه يجوز قبل الفعل . بناء على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل . كما سيأتي في مبحث النسخ .

أما القائل بالتفصيل : فيستدل بأنه تكرر المأمور به في نحو : وإن كنتم جنباً فاطهروا ، ، والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، ومفاده أن يتكرر التطهر بتكرر الجنابة وأن يتكرر القطع بتكرر السرقة .

ويرد هذا : بأن التكرر هنا ليس من صيغة الأمر وإنما هو من شيء آخر . هو أن كلا من الشرط والوصف علة . ولما كان مقرراً أن وجود العلة يستتبع وجود المعلول . على معنى أنه كلما وجدت وجد . كان تكرر المعلول إنما هو بتكررها . وليس ذلك بلام في كل معلق على شرط أو صفة إذ لم يتكرر العتق بدخول الشهر في قول القائل . إذا دخل الشهر فأعتق . ولو كان كل معلق يقتضي التكرار . لوجب العتق متكرراً بدخول أي شهر . ولم يذهب إليه ذاهب .

القائل بأن الأمر للمرة ويحتمل التكرار : يقول إنه المرة بالأدلة السابقة ولو لم يكن محتملاً للتكرار لما حسن الاستفهام من الأمر . أردت مرة أو مرات وقد حسن . ألعامنا هذا أم للأبد ، ولزم أن يكون صل مرة غير مفيد وصل مراراً تنافضاً . ووجه ذلك ظاهر . فإن الأول تكرر . والثاني إبطال للمعنى الأصلي .

ويحاجب بأن الاستفهام إنما هو لتحصيل اليقين وتعيين أحد الاحتمالات التي يحتملها اللفظ ، ولا تنافض إذ مع الاحتمال يكون التقييد لتعيين المراد . ولا خلو من الفائدة لأن التقييد بالمرة لدفع احتمال التكرار .

ذلك هو بجهل ما يقال في هذا المقام . وبشيء من دقة البحث يظهر أن الكلام كله إنما هو في الظهور دون النصوصية . أي أن هذا الخلاف محصله أن الصيغة موضوعة لأي من هذه المعاني بحسب الظاهر . أما أنها نص في أي منها فهذا ما لم يذهب إليه ذاهب . إذ لا سبيل إلى ذلك .

وبالرجوع إلى المذاهب السابقة نجد أن أصحاب القول بأنها موضوعة لمطلق الطلب الصادق بالمرّة وبالتكرار . لا ينقون احتمالها لكل منهما . بل يثبتونه ويقولون به . وبالمقارنة بين هذا الرأي الأخير . أنها للمرّة وتحتل التكرار ، يتضح أنهما يتفقان على احتمال الصيغة للمرّة وللتكرار وإذا . فما أجيب به عن استدلالهم من حسن الاستفهام وصحة التقييد ، لتحصيل اليقين وتعيين أحد الاحتمالات . يصح أن يكون تأييداً للمذهب الأول وسنداً لأصحابه .

والنفس مطمئنة إلى ترجيح المذهب الأول . لأن الكلام في مدلول الصيغة بحسب الظاهر . أي أن البحث عن الصيغة في حد ذاتها . بصرف النظر عما يقارنها . . . وغير خاف أن الصيغة بالنظر إلى ذاتها المجردة إنما تفيد بمادتها وهبتها طلب الفعل للمعين في زمان مخصوص . ولا شيء أكثر من ذلك . ودلالاتها على المرّة في بعض الأحيان . وعلى التكرار في بعض أخرى . إنما تكون من شيء غير ذات الصيغة ولا كلام في ذلك .

اقضاء الأمر للفور وعدمه

اختلفت كلمة العلماء في ذلك ، فالذين ذهبوا إلى أن الأمر للتكرار ذهبوا إلى أنه للفور . إذ هو من ضرورة التكرار . فإن التكرار معناه استغراق الأوقات بفعل المأمور به مع الإمكان - وإنه يستلزم الفور . وغير القائلين بالتكرار لهم مذاهب .

الأول . أنه لمجرد الطلب . يصدق مع الفور ومع التراخي . وإليه ذهب الجمهور .

الثاني . أنه للفور . ومعناه طلب الفعل في أول أوقات الامكان . ونسب إلى المالكية والحنابلة . وبعض الحنفية والشافعية .

الثالث : أن مقتضاه أحد الأمرين . الفور . أو العزم على الفعل في ثاني حال . . وهو مذهب القاضى .

دليل الجمهور : أن تمام ما تدل عليه الصيغة بمادتها وهيئتها هو طلب الفعل . كما سبق بيانه ولا دلالة لها على أكثر من ذلك . فالفور والتراخي خارجان عن ماهية الأمر : فلا يدل على أحدهما إلا بقرينة . فاسقنى مثلا يدل على الفور . إذ طلب السقى عادة إنما يكون عند الحاجة . وافعل كذا بعد يوم . يدل على التراخي . بقرينة « بعد يوم » .

وأصحاب المذهب الثاني : « أنه للفور » يستدلون بأدلة .

(١) الخبر بنحو زيد قائم . والمشيء بنحو بعث . إنما يقصد الزمان الحاضر . فالأمر كذلك بجامع أن كلام الخبر والأمر من أقسام الكلام . والأمر والإنشاء إنشاء .

ويمكن دفع هذا بأنه قياس في اللغة . وهى لا تثبت به وبخاصة إذا اختلف حكم المقيس والمقيس عليه . وهنا كذلك . فإن تعين الزمان الحاضر في الأصل وهو الخبر والإنشاء إنما هو للظرفية . وأما الفرع وهو الأمر فإنه يمتنع الحاضر والماضى من باب أولى . في إيقاع المطلوب . لأن الحاصل لا يطلب . فلا بد له من زمان مستقبل . والحاضر الآن إنما هو الطلب . وليس موضوع النزاع . وإنما النزاع في تعجيل المأمور به « الذى هو المطلوب » وإذا فإن كان الزمان المطلوب أول زمان يلي زمن الطلب وجب الفور . أو ما بعده وجب التراخي . أو مطلقا غير متعين فما يعينه المأمور من الوقت . لا على أنه مدلول الصيغة وضعا وهو ما فيه الكلام .

(ب) قياس الأمر على النهى . قالوا النهى يفيد الفور « كما سيأتى » فالأمر كذلك بجامع أن فى كل طلبا :

ويجاب عنه من وجوه :

١ - منع أن النهي يدل على الفور . لأن صيغته لمطلق الطلب على ما يأتي تحقيقه وإنما الفور من ضروراته لتحقيق المطلوب . وليس مدلولاً وضعياً .

٢ - أنه قياس في اللغة وهي لا تثبت به .

٣ - على تسليم أن اللغة تثبت بالقياس . فإن هذا القياس غير جائز للفرق . فإن المطلوب بالنهي إنما هو الترك مستمر . وإنه لا يتحقق إلا بالفور فكان الفور فيه ضرورياً لذلك . والامر ليس كذلك .

(ح) قالوا ذم الله تعالى لإبليس على تركه السجود لأدم على الفور بقوله « ما منعك ألا تسجد » فلو لم يكن الأمر للفور ما استحق الذم لأنه لم يضيق عليه :

وجوابه أن الأمر بالسجود مقيد بوقت نفخ الروح بدليل « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » أي فقعوا له ساجدين وقت تسويته إياه ونفخ الروح فيه . وهذا قرينة لفضلية على الفور . والكلام إنما هو في المجرد عن القرينة .

والقاضي : يستدل بأن حكم خصال الكفارة أنه يجب الإتيان بأحدهما .

ويثبت العصيان بتركها . وهذا المعنى متحقق في الفعل والعزم . فبعضى المكلف بتركها . ولا بعضى بأحدهما فكان الفعل أو العزم عليه في الحال الثاني هو مفتضى الأمر .

وجوابه : أن الامتثال إنما هو بفعل المأمور به . أما العزم فإنه من أحكام الإيمان لا اختصاص له بصيغة الأمر .

ونقول هنا ما قلناه في المبحث السابق . وهو ترجيح القول بأن الصيغة لمجرد الطلب الصالح للصدق مع الفور ومع التراخي . وذلك هو ما تفيد

الصيغة وضعا والفور بخصوصه . والتراخي بخصوصه . كل منهما يستفاد من خارج . لامن نفس الصيغة .

وأخيرا: قد اختلف الرأي في أنه هل من مقتضى الأمر النهي عن المأمور به . أو أن ذلك ليس من مقتضاه ؟

قال العضد في شرحه لابن الحاجب . ليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما . فان الإضافة مختلفة . إذ الأمر مضاف إلى شيء . والنهي مضاف إلى ضده . . ولا في اللفظ . لأن لفظ الأمر فعل . ولفظ النهي لا تفعل . إنما النزاع في الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن الشيء المعين المضاد له : أو لا ؟ فإذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن ؟

ومقتضى الحال يحتملنا على أن نجتزئ من هذا الخلاف بسرد المذاهب .

١ - أنه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا . وهو مختار الإمام والغزالي .

٢ - أنه نفس النهي عن ضده . وهو الرأي الأول للقاضي ومن وافقه .

٣ - أنه ليس عين النهي عن ضده ولكنه يتضمنه . وهو الرأي الأخير للقاضي ومتابعيه .

ثم إن من العلماء من خص الخلاف بأمر الوجوب . ومنهم من عممه في الرجوب والندب . وقد قال صاحب جمع الجوامع . أما اللفظي فليس عين النهي قطعا . ولا يتضمنه على الأصح . .

وكما اختلف في ذلك اختلف في . هل من مقتضى الامر قضاء الواجب
إذا وجب القضاء . أو أن ذلك ليس من مقتضاه . وأن القضاء إذا وجب
فإنما يجب بأمر آخر غير الامر الأول ؟ رأيان ولكل وجه ودليل ،
وكذلك اختلف . هل من مقتضى الامر بالامر بشيء كما في الحديث
« مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع » ، الامر بذلك الشيء . أو ليس ذلك من
مقتضاه ؟ بكل قيل واختلف كذلك لو ورد الامر بما هيئة كلية كالصلاة
والصوم والضرب مثلاً هل يقتضى الامر بهذه الماهية الكلية . أو أن مقتضاه
الامر بجزئى من جزئياتها .

هذه خلافيات وقعت في مقتضى الامر . وهي مبسوطه في كتب
الأصول فليرجع إليها من يسمح له وقته .

النهاية

النهاية قسم من الكلام . وهو قسم الامر ومقابله . فالكلام فيه . بعد
الوقوف على ما تقدم في الامر . من السهولة بمكان .

وفي إيجاز نقول . إن البحث فيه يتناول موضعين :

الأول : لفظه .

الثاني : مدلوله ومسماه .

فأما لفظه : فأحسن ما قيل في بيانه . إنه لفظ طلب به الكف عن الفعل
جز ما بوضعه له استعلاء . والكلام الكلام . والبيان البيان .

وأما مسماه الذى هو الصيغة فمن المتفق عليه أنها تستعمل في معان .
التحريم « لا تقتلوا أولادكم من إملاق » . . . والكراهة « لا تصلوا في
مبارك الأبل » .

والإرشاد « لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » والدعاء « ربنا
لا تزغ قلوبنا » .

والتحقير « لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجنا منهم » وبيان العاقبة
« لا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون » واليأس « لا تعتذروا اليوم » .
والكلام في أنها موضوعة لأي هذه المعاني مخصوصه .

قيل إنها موضوعة للتحريم بخصوصه . فتكون حقيقة فيه ومجازاً فيها
عداه . وهو قول المعتبرين من أهل الاجتهاد والأصول . حكى ذلك
صاحب مسلم الشبوت :

وقيل إنها موضوعة للسكرامة بخصوصها . فتكون حقيقة فيها ومجازاً
فيها عداها .

وقيل إنها مشتركة بينهما اشتراكاً معنوياً . وقيل مشتركة اشتراكاً لفظياً
وقد نقل الشوكاني عن الحنفية أنهم يقولون . إذا كان دليل النهي قطعياً .
كانت الصيغة للتحريم . وإن كان ظنياً كانت للسكرامة .

أصحاب الرأي الأول . يستدلون بأن العقل يفهم الحتم من الصيغ المجردة
عن القرينة وهذا دليل أنها للتحريم حقيقة . وقد جرى عمل الصحابة ومن
بعدهم على ذلك . فكانوا يستندون في تحريم الشيء إلى مجرد علمهم بالنهي
عنه فاسندوا في تحريم القتل إلى قوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
إلا بالحق » وكان ذلك شأنهم في كل منهي عنه . وهذا يقوى أن الصيغ
للتحريم وضعا .

والقائلون بأنها للسكرامة يستدلون بأن السكرامة طلب الترك مع عدم
المنع من الفعل . أما التحريم فإنه طلب الترك مع المنع من الفعل . وإذا كان
الأصل عدم المنع من الفعل كانت السكرامة موافقة للأصل . فتكون الصيغة
لها وضعا .

ونقض هذا بأن الأصل في الأشياء الإباحة . أي استواء الفعل والترك .
وفي السكرامة ترجيح للترك فلم تكن موافقة للأصل ، فتكون الصيغة فيها

بما إذا أى أنها لم توضع للكره . ويؤيد هذا أن السابق إلى الفهم من الصيغ
المجردة هو التحريم . والكره إنما تستفاد بالقرينة .

والقائلون بالاشتراك المعنوى . يقولون إن الصيغة تستعمل في كل منهما
والأصل في الاستعمال الحقيقة . فتسكون حقيقة في كل منهما . ولا يجوز أن
تسكون موضوعا لكل منهما بوضع مستقل وتسكون بذلك مشتركة بينهما
اشتركا لفظيا . لأن ذلك خلاف الأصل . فتعين أنها موضوعا لأمر
بعمهما وهو طلب الترك . وذلك هو الاشتراك المعنوى .

وجوابه ماسبق من تبادر التحريم من الصيغ المجردة . وإنه من أقوى
أمارات الحقيقة .

وأصحاب القول بالاشتراك اللفظي . يستدلون بأن الصيغة استعملت في
كل منهما فتسكون حقيقة في كل . وإنما يكون ذلك إذا كانت موضوعا لكل
بخصوصه . وهو الاشتراك اللفظي .

ورده ماسبق من تبادر التحريم بخصوصه من الصيغ المجردة . ولو كانت
موضوعا لكل منهما لما تبادر أحدهما بخصوصه كما هو شأن كل مشترك .
وفضلا عن هذا يقال لهم . لم لاتسكون مشتركة بينهما اشتراكا معنويا ؟

وما نقله الشوكاني عن بعض الخنفية من التفصيل بين المستفاد من دليل
قطعي فيسكون للتحريم والمستفاد من دليل ظني فيكون للكره . هذا
التفصيل مردود بأن البحث إنما هو في الدال على طلب الترك وقد يكون
قطعي فيكون مفاده قطعيا وقد يكون بظني فيكون مفاده ظنيا . كان ما تفيد
الصيغة . حتما أو غير حتم . وإذا فاللتفصيل المذكور لم يقيم عليه دليل يصح .
ولعل أحق الأقوال بالاعتبار هو القول بأن الصيغة للتحريم وضعا .

لأنه المتبادر إلى الفهم . ولقوله تعالى « وما نهاكم عنه فانتهوا » فإنه أمر . وهو
الإيجاب فيكون الانتهاء واجبا . وذلك يفيد تحريم المنهى عنه . ولا يقال .
إن ذلك خصوصية لنهى الرسول صلى الله عليه وسلم . لأن عمل الساف يؤيد
القول بعموم ذلك في كل نهى تجرد عن القرينة .

ويتساق الذهن إلى التساؤل عن مفاد النهي لو ورد بعد الإذن في الفعل كما ورد في نكاح المتعة . أذن فيه أول الأمر في غزوة خيبر ثم نهى عنه . القائلون بأن الأمر بعد الحظر للوجوب يقولون . إن النهي بعد الإذن في الفعل للتحريم . قولاً واحداً .

أما الذين ذهبوا إلى أن الأمر بعد الحظر للإباحة . فالمنقول في الكتب أن جمهورهم على أنه للتحريم وقد حكى بعضهم الإجماع على ذلك . وقالوا فرق ما بين الأمر والنهي . أن النهي يقتضي الترك فيكون موافقاً للأصل . والنهي لدفع المفاسد . وهو مقدم على جباب المصالح . فجعله للتحريم في هذه الحالة فيه موافقة المقاصد الشرعية . والأمر على خلاف ذلك كله .

ومن هؤلاء وكافي الكتب ، من يرى أن النهي حينئذ للإباحة . ويوجه هذا البعض كلامه بأن تقدم الوجوب دليل أن الفعل مأذون فيه أصلاً . ويكون ذلك قرينة على أن النهي فيه للإباحة .

وفي تقديرى . أن هذا كلام متهاافت . إذ كيف يكون النهي . وهو طلب السكف عن الفعل . دالاً على الإباحة ؟ . إنه من الغرابة بمكان . ولو قالوا إنه يدل على السكراهة لسكان لهم وجه . ولعلمهم قالوا ذلك والخطأ إنما هو في النقل عنهم .

مقتضى النهي

النهي كما سبق هو القول الدال على طلب السكف عن الفعل . . . الخ . فمقتضاه ذلك اتفاقاً والكلام في أنه يقتضى ذلك متكرراً وعلى جهة الفورية . أو لا يقتضيه كذلك ؟

عبارات السكانيين جميعاً مصرية بأنه يقتضى السكف عن الفعل متكرراً وعلى جهة الفورية . ومن لم يصرح منهم بالفور . كالأمدي وابن السبكي وصاحب المسلم . فإنما كان ذلك منه . لأنه يريد من التكرار دوام ترك المنهى

عنه . أى تركه فى جميع الأوقات . وهو بهذا المعنى مغن عن التصريح بالفور لاستلزامه إياه . ووجه ذلك ظاهر .

وإذا فالفائ بالتكرار . قائل بالفور . ولا يعارض هذا أن نهى الحائض مثلا عن الصوم والصلاة لا يدوم . فلا يكون التكرار مقتضى النهى إلا بدليل . هذا الكلام لا يصلح معارضة لأن التكرار عبارة عن الترك فى جميع الأوقات فى المطلق . وفى كل أوقات التقييد فى المقيد فمنهى الحائض مقيد هم أوقات التقييد .

ولما كان مقتضى النهى ذلك . لأنه يقتضى انتفاء الحقيقة . وهو إنما يكون بانتفائها فى كل الأوقات . فإن معنى . لا تؤذ جارك . لا يوجد منك إيذاء له أبدا . وإن يتحقق هذا إلا بترك إيذائه فى جميع الأوقات . وذلك هو معنى التكرار والفور وإذا فهما مدلول الصيغة وضعا ... وقد نسب الشريفي إلى ابن قاسم القول بأنهما لا زمان للامتناع الذى هو المقصود من النهى .. أى أنهما مدلولان التزاميان وليس مدلول الصيغة وضعا .

والحق الأول لأن المنهى عنه فعل وهو نكرة . ومن المقرر أن النكرة فى سياق النهى كالنفي تقييد العموم وضعا . ويكون هنا بالترك فى جميع الأوضاع وفى عبارة موجزة وتتميم للفائدة نقول إنه قد اختلف فى النهى هل يقتضى فساد المنهى عنه أو لا يقتضى ذلك تعددت المذاهب فى ذلك وسنكتفى بسردها ومن المستحسن أن نبين قبل ذلك أقسام المنهى عنه فنقول :

المنهى عنه عبادات ومعاملات . والمنهى عن العبادات على نوعين . نهى عنها لأمر خارج لازم . كالنهي عن صوم الحائض وصلاتها ونهى عنها لأمر خارج غير لازم . كالنهي عن الصلاة فى مكان مغضوب . والنهي عن الرضوء بماء مغضوب . والنهي عن الصلاة فى الأماكن المنهى عن الصلاة فيها ... والنهي عن المعاملات أقسام أربعة .

نهى عن العقد لذات العقد . كالنهي عن بيع الحصة . ونهى عنه الجزئه . كالنهي عن بيع الأجنة فى بطون أمهاتها . ونهى عنه لأمر خارج لازم .

كالنهي عن الربا . ونهى عنه لأمر خارج غير لازم . كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة هذه هي جملة أقسام المنهى عنه .

ولم أتأمل ما في الأسنوى من أن النهي عن العبادة قد يكون لعينها وإن أمكن توجيه هذه العبارة . لأن هذا التوجيه في رأيي إن وجد لا يفرض مجال إلى أن النهي عن العبادة لعينها . إذ وصف العبادة بأنه ذلك كل الإباء .

اختلف الرأي في مقتضى النهي في هذه الأقسام . وبلغت عدة المذاهب ستة .

الأول : أنه يدل على الفساد لغة في العبادات والمعاملات مطلقاً . أى في جميع الأقسام .

الثاني : أنه يدل على الفساد شرعاً في العبادات والمعاملات مطلقاً . أى في جميع الأقسام .

الثالث : أنه لا يدل على الفساد أصلاً لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع كان المنهى عنه عبادة أو معاملة .

الرابع : أنه لا يدل على الفساد . وإنما يدل على الصحة . وينسب هذا القول إلى الحنفية .

الخامس . أنه يدل على الفساد شرعاً في العبادات دون المعاملات مطلقاً .

السادس . أنه يدل على الفساد شرعاً في العبادات مطلقاً . وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد أو جزئه أو خارج عنه لازم له . أما إن كان نهياً عن العقد لأمر خارج غير لازم فإنه لا يدل على الفساد . وتوجيهات هذه المذاهب وإحقاق الحق منها موجود كله في كتب الأصول . ومقتضى الحال يحملنا على الاكتفاء بهذا القدر .

العام وموجبه

وبعد أن فرغنا من الكلام على الأمر والنهي فإننا نتبع ذلك بالكلام عن بعض ما يعرض لها فتكلم عن العام وبعض مباحثه . والمطلق والمقيد وشيء مما يتصل بهما .

العام وموجبه

تمام الكشف عن حقيقة العام يتوقف على معرفة ما يطلق عليه العموم ونبين ذلك فنقول ، يطلق العموم تارة بمعنى التناول وإفادة اللفظ لشيء ، وهذا أمر سببه الوضع ، والذي يوصف به على الحقيقة إذاً هو اللفظ ، ويطلق تارة أخرى بمعنى السكينة وهي كون الشيء إذا وقع في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف به حقيقة على هذا هو المعنى ، وبإطلاق ثالث يكون بمعنى الشمول ، وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعاً .

تعددت إطلاقات العموم فتعددت تبعاً لذلك تعريفات العام ، ونجزي منها بتعريفين إذ كرر كلا منهما ونوضحه .

الأول : العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر ، يراد باستغراق اللفظ لما يصلح له تناوله له دفعة لا بدلاً ، وبهذا لا يكون من العام النكرة في الإثبات مفردة كرجل ، ومثناة كرجلين ، ومجموعة كرجال ، كما يخرج اسم العدد إذا كان نكرة كخمسة في تصدق بخمسة دراهم ، وذلك إذا لم ينظر إلى آحاد كل ، وإنما لم يكن شيء من ذلك عاماً لأن كلا منها يتناول ما يصلح له على سبيل البديل ، لا على سبيل الاستغراق ، نحو أكرم طالباً . وتصدق بخمسة دراهم ؛ فإن الأول يتناول كل طالب طالب ، والثاني يتناول كل خمسة خمسة من الدراهم بدلاً لا شمولاً ، وتقيد التناول بكونه لما يصلح له اللفظ لبيان الماهية لا للاحتراز إذ ليس هناك لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليحترز عنه ، ومن غير حصر معناه ألا يكون في اللفظ ولا في دلالة العبارة

ما يفيد ذلك . ويحترز به عن اسم العدد بالنظر إلى آحاده وعن النسبة المشبهة والمجموعة بالنظر إلى آحاد كل ، كذلك ، فإن كلا من ذلك يستغرق آحاده بخصر . ويراد بما يصلح له اللفظ ما يصلح أن يكون مدلولاً له ، ويكون اللفظ دالاً عليه دلالة السك على أجزائه ، أو دلالة السك على جزئياته ، فيصدق بالدلالة مطابقة أو تضمنناً .

الثاني : العام مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة فادل جنس أو كالجنس في التعريف . ويراد به ما يصلح للدلالة لفظاً أو معنى وعلى مسميات لإخراج نحو زيد . وباعتبار أمر اشتركت فيه ليخرج عن العام نحو عشرة . فإنها تدل على آحادها لكن لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأنها أجزاء لا جزئيات . إذ لا يصدق على واحد واحد أنه عشرة . ومطلقاً قيد لإخراج المعهود ، نحو جاءني طلاب فأكرمت الطلاب . فإنه يدل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه لكن مع قيد خصصه بالمعهودين . وضربة ومعناه دفعة . لإخراج النسبة في الإثبات فإنها تدل على الآحاد بدلاً لا دفعة .

وبما تقدم يظهر أن التعريف الأول مبني على أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة . وأن الثاني مبني على أن العموم يعرض للمعاني كما يعرض للألفاظ .

ونشير إشارة عابرة إلى أنه اختلف في بعض الأشياء كالمشترك اللفظي مثلاً ، هل لها عموم أولاً . وتبعاً لهذا الاختلاف تعددت تعريفات العام أيضاً . . وللاختصار لن نتعرض لشيء من ذلك .

موجب العام

للعوم صيغ وألفاظ تفيد لغة . كلفظ كل في الحديث : كلكم لأدم وأدم من تراب ، أو عرفاً . كقوله تعالى : حرمت عليكم أمهاتكم ،

أو عقلاً كترتيب الحكم على الوصف في مثل قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

والسكلام فيما توجه به صيغ العموم والفاظه . كان دليل عمومها اللغة أو العقل أو العرف .

صيغ العموم والفاظه تفيد الشمول والاستغراق للأفراد . وتكون في التراكيب محكوماً عليها بشئ . ولها في كل من الحالين شأن . ولما كان مقصود الأصول هو استنباط الأحكام . وذلك إنما يكون من التراكيب . كان يحتمل عن العام منهضراً في استعماله . أي وقوعه في تركيب محكوماً عليه بحكم . فبيدته عن موجب العام إنما هو بحث عما توجه به الصيغة إذا وقعت محكوماً عليها بحكم .

وموجب العام حينئذ . هو الدلالة على أن الحكم الثابت للعام . ثابت لكل فرد من أفراد . دلالة مطابقة . لأنه في قوة قضايا بعدد الأفراد ، يشهد بذلك قول النحاة . إن نحو حضر الطلاب . أصله حضر فلان وفلان وهكذا إلى آخرهم عبر عن ذلك بصيغة الجمع اختصاراً . ومثل صيغة الجمع في ذلك كل صيغة تدل على العموم . وإنما كانت دلالة العام على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد دلالة مطابقة لأن العام يتضمن ما يدل بالمطابقة وهو القضايا المتعددة المعبر عنها بصيغة العام اختصاراً كما علمت .
ثم يقال دلالة العام على الوجه السابق . قطعية أو ظنية ؟

العلماء في ذلك فريقان . . ونمهد لهذا الخلاف بتحرير محله فنقول :

العام . مفرد . كلفظ من في د من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، وأفراده الآحاد . . وغير مفرد . كلفظ الطلاب في د تراعى الكلية مصالحة الطلاب ، وأفراده أقل الجمع .

دلالة العام على ثبوت الحكم لواحد غير معين في العام المفرد ، وجماعة غير معينة في . العام غير المفرد ، قطعية لأن الواحد في المفرد وأقل الجمع

في غير المفرد لا يحتمل خروجه بالتخصيص فهو باق مدلولاً للعام قطعاً
فثبوت الحكم له مقطوع به لا أظن في ذلك خلافاً .

أما دلالاته على ثبوت الحكم لما فوق الواحد ولما هو أكثر من أقل
الجمع فهي محل الخلاف .

الحنفية يقولون إنها قطعية ، ومذهب الشافعية أنها ظنية :

ويجدر بنا قبل أن نسوق الأدلة لكل من الطرفين أن ننقل ما قاله صاحب
مسلم الثبوت ، القطعي يراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً . ولا يجوز العقل
ولو مرجوحاً ضعيفاً ، ويراد به في إطلاق آخر ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً
ناشئاً عن دليل وان احتمله احتمالاً ما . وهو في هذا المقام بالمعنى الثاني .

يستدل الحنفية بأن الصيغ تفيد العموم قطعاً . ثبت ذلك بالأدلة . واللفظ
لا يحتمل غير معناه إلا بدليل صارف . ولا دليل . وشأن العام في ذلك شأن
الخاص . . ولا يقال اعتراضاً على ذلك . إن الدليل الصارف موجود وقائم
وهو كثرة تخصيص العام حتى قيل . ما من عام إلا وقد خص . حتى هذه
القاعدة نفسها . خصت بنحو « والله بكل شيء عليم » لا يقال ذلك . لأن
من ضرورات اللغة . أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة ، يتبادر
منه معناه الموضوع له . ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة . وكثرة
التخصيص الثابت بالقرائن لا تورت الاحتمال في العام المجرد أصلاً . وهو
ما فيه الكلام فعلاً فلا مجال للاحتمال ، ولا يقال أيضاً إن كثرة التخصيص دليل
على احتماله ، لأن ذلك إنما يكون لو كثرت استعمال العام في بعض معين . بحيث
يفهم هذا البعض مع عدم القرينة كالحجاز المتعارف .

وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه . على أنه لو كانت كثرة التخصيص
قرينة على احتماله . لما صححت إرادة العموم من عام أصلاً ، ولا يقول
بذلك أحد .

والشافية يستدلون بأن كل عام يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليل . فإنه يؤكّد بكلّ وجميع ، والتأكيد لرفع الاحتمال ، ولا رفع إلا لموجود .

واجب عن هذا . بأن الدليل بعينه جار في الخاص أيضاً فإن الاستعارة كثيرة وشائعة في الكلام ، فكل كلام على هذا محتمل للتجاوز ، فهل دلالاته على المعنى الحقيقي قطعية ما هو جوابهم فهو جواب لنا .

ثم يقال لهم . ما المراد بكثرة التخصيص ؟ إن أريد كثرة تخصيص معين بحيث يتبادر البعض إلى الفهم من غير قرينة ، كما هو الحال في المجاز المشهور فكثرة الوقوع غير مسبوقة ، كيف . ولو كان الأمر كذلك لسكان التخصيص واجباً لا محتملاً . وإن أريد وقوع التخصيص بالقرائن فسلم ، ولا يستلزم الاحتمال في المجرد عنها ، وهو ما فيه الكلام .

مخصصات العالم

المخصصات جمع مخصص ، وهو اسم فاعل مشتق من التخصيص . والكلام عنه في موضعين . الأول ، حقيقة . الثاني ، شخصه .

أما الأول . فمن المقرر أن معرفة المشتق تستدعي سبق معرفة المشتق منه .

فالمشتق منه وهو التخصيص عرف بتعريفات أقربها إلى الضبط في رأي أنه قصر العام على بعض أفراد قال صاحب الجوامع . د والقابل للتخصيص حكم ثبت لتعدد ، ومن ذلك يتضح أن التخصيص عبارة عن قصر الحكم الثابت للعام على بعض الأفراد التي يقناؤها . فأكرم الطلاب . مثلاً . مفاده طلب الإكرام لكل طالب فإذا قيد بوصف الاجتهاد فقل أكرم الطلاب المجتهدين وإن كانوا مجتهدين . أصبح مفاده قصر الحكم الذي هو الإكرام على بعض الأفراد . وهم من تحقق فيهم الوصف . دون من عداهم من الأفراد التي

يتناولها لفظ الطلاب . . . إذ لا يزال لفظ الطلاب متناولا للمجتهدين وغيرهم . . . فالخصص أخذنا من هذا . هو ما يفيد قصر الحكم الثابت للعام على بعض الأفراد التي يتناولها . وهل هو في واقع الأمر إرادة المتكلم . والدليل « الذي هو القيد » كاشف عن هذه الإرادة ؟ أو هو نفس الدليل . ؟ رأيان . المقام يعين الثاني منهما أو يرجعه .

وأما الثاني . وهو شخص المخصص فإن تعيينه يحتاج إلى تمهيد نذكره فنقول . ما يخصص العام ، هل هو كل ما يفيد قصر الحكم على بعض الأفراد . كان تعقله غير متوقف على تعقل ما قيد به أو كان تعقله متوقفاً على تعقل ما قيد به . وبعبارة أخرى كان مستقلاً بنفسه أو غير مستقل بنفسه ؟ . مقارناً له . أو مترخياً عنه .

مذهب أكثر الحنفية . كما قال صاحب مسلم الثبوت . أن المخصص لا يكون إلا مستقلاً ومقارناً .

ومذهب الشافعية أنه كما يكون كذلك يجوز أن يكون غير مستقل وغير مقارن . وقد وقع . ولكل من الفريقين حجته ودليله .

وعلى ما ذهب إليه الشافعية . يتنوع المخصص إلى متصل ومنفصل

والم متصل أنواع . الأول . الاستثناء . وحقيقته . المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ، إلا أو إحدى أخواتها . فقول النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً . « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل يداً بيد »

صدر الكلام . هو بيع الذهب بالذهب . وهو متناول للبيع مع المماثلة والتقابض . وللبيع مع عدمهما أو عدم أحدهما . وحكمه التحريم . أخذنا من النهي . بلا . والاستثناء أخرج بعض هذه الصور . وهي صورة البيع مع المماثلة والتقابض من التحريم الثابت للصدر فكان الاستثناء قصراً للحكم الثابت للعام على بعض أفرادها . فكان مخصصاً . وذلك هو مذهب الشافعية .

وعند الحنفية ليس الاستثناء مخصصاً . لما علمته من اشتراطهم في المخصص أن يكون مستقلاً بنفسه . وواضح أن الاستثناء ليس كذلك .
والاستثناء مخصص عند الشافعية بشروط .

١ — أن يكون متصلاً بالمستثنى منه . و مرجع ذلك العرف ... وعند ابن عباس يصح التخصيص به ولو كان متراخياً غير متصل . وفي صحة النقل عنه كلام .
٢ — ألا يكون مستغرقاً . أى لا يكون المستثنى مستوعباً لكل ما يتناول المستثنى منه . فإن كان كذلك كان باطلاً اتفاقاً . فقولك له عندي عشرة إلا عشرة لغو باتفاق .

٣ — أن يلي الكلام بلا عاطف . فإن وليه بحرف عاطف نحو له عندي عشرة وإلا عشرة . كان لغوا . حكى الاسفرايينى الاتفاق على ذلك ... وإذا كان الاستثناء إخراجاً للمستثنى من حكم المستثنى منه . فالأمر ظاهر إذا كان المستثنى منه شيئاً واحداً . فإن كان الاستثناء وارداً بعد أشياء متعاطفة بالواو ونحوها . كما في قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة . ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا . » وكقوله تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم . » إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، وكقوله تعالى : « وما كان لماؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ . ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبته مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا »

إن كان هناك دليل يعين رجوعه للجملة بعينها عمل بمقتضى الدليل . كما في آية كفارة القتل فإن الدية لما كانت حق الأولياء سقطت باسقاطهم . وتحرير الرقبة ليس حقهم ، فلا يسقط باسقاطهم
فلا استثناء في هذه الآية راجع للجملة الأخيرة وحدها . وإن لم يكن دليل يعين

رجوعه لجملة بعينها . فذهب الشافعية أنه يرجع إلى الكل ومذهب الحنفية أنه يرجع للأخيرة فقط .

والآمدى في ذلك تفصيل نقله عنه الشوكانى وهو مذكور في الكتب مع أدلة كل رأى ، والرجوع إلى ذلك ميسور لمن أراد .

الثانى . الشرط . ويراد به هنا الشرط اللغوى . وهو كما يقول النحاة ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثانى . . . وهذا معنى ما يقال . الشرط المخصص مستعمل في السبب الجعلى يقال . أكرم الطلاب إن كانوا مجدين . ومقاده طلب الإكرام إن وجد الجد وانعدامه إذا انعدم .

فلفظ الطلاب شامل للمجدين وغيرهم . وإن كانوا مجدين . قصر الحكم الذى هو طلب الإكرام على من تحقق فيهم القيد . دون من عداهم من بقية الأفراد وإن ذلك هو معنى التخصيص . فالشرط مخصص . وذلك رأى الشافعية خلافا للحنفية . لما سبق .

الثالث الصفة : وليس المراد بها خصوص النعت النحوى . يقال . أكرم الطلاب المجدين ويقال . المجدون من الطلاب يكرمون . مفاد الاثنين قصر الإكرام على المجدين دون من عداهم لأن ذلك هو مقتضى التقييد بوصف الجد . والجد صفة ، وهو فى الأول صفة نحوية . وليس كذلك فى الثانى . وهى أيضاً مخصصة عند الشافعية دون الحنفية .

الرابع الغاية . وهى نهاية الشيء المقتضيه لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها . . ولها لفظان . وهما : حتى وإلى . ولا بد لها لتكون مخصصة أن يتقدمها لفظ يشمل ما بعدها لولاها كقوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » وكقوله تعالى : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » فلولا الغاية لكان المطلوب غسل الأيدي إلى ما بعد المرافق . وقتال الذين لا يؤمنون بالله

ولا باليوم الآخر أعطوا الجزية عن يد أولاً . صاغرين أو غير صاغرين
أو لم يعطوها .

فإن لم يكن لفظ سابق عليها يشملها . فلا تكون للتخصيص . وإنما
تكون لتقرير العموم فيما قبلها . وذلك نحو قوله تعالى . « سلام هي حق
مطلع الفجر » .

تلك هي بعض التخصصات المتصلة . وبعضهم يزيد عليها أموراً . منها
بدل البعض من الكل مثل قوله تعالى . « فعموا وصموا كثير منهم » . وبعض من
العلماء لا يعتبره مخصصاً لأن المبدل منه في نية الطرح والرمي . فلا تحقق
لحل يخرج منه بعض الأفراد . والحق خلاف ذلك . لأن كونه في نية
الطرح والرمي إنما هو بالنظر للحكم . أما الدلالة فهي باقية لم تطرح إلا في
بدل الغلط ، ومنها الحال . والظروف . والجار والمجرور . والتمييز .

والصفة إذ كانت معنوية لا نحوية . كانت شاملة لكل ذلك . فلا داعي
لإفرادها بالذكر .

أما المخصص المنفصل وهو المستقل . فإنه أيضاً أنواع .

الأول . العقل ، والتخصص به رأى جمهور العلماء ، وقد يكون التخصيص
به مستنداً إلى الضرورة ، كما في قوله تعالى « خالق كل شيء » . وهو على كل
قدير ، فالعقل قاض بضرورته بأن ذلك لا يشمل ذاته سبحانه ، وصفاته
لاستحالة كون القديم مخلوقاً ومقدوراً .

وقد يكون التخصيص به مستنداً إلى النظر . كما في قوله تعالى . « والله على
الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » ، فالعقل بنظره قاض بخروج
الصبيان والمجانين من الحكم الثابت للناس .

أما الطائفة التي شذت فنعت التخصيص بالعقل فوجتهم في ذلك .

١ — أن التخصيص مبين ، والمبين متأخر عن المبين ، والعقل سابق على الخطاب بالضرورة فلا يكون مخصصاً .

ولو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به فإن كلا منهما بيان والنسخ بالعقل غير جائز اتفاقاً ، فكذلك التخصيص به لا يجوز .

وهذا كلام يرده أن العقل له بالنظر لذاته اعتبار ، وله بالنظر إلى كونه مبيناً اعتبار والمتقدم على الخطاب ذات العقل . أما وصفه وهو كونه مبيناً فلا مانع أن يتأخر وهو معنى كونه مخصصاً .

وفرق ما بين النسخ لا يجوز بالعقل وبين التخصيص يجوز به . أن النسخ كما سيأتي رفع الحكم أو بيان مدته ، وكلاهما محجوب عن نظر العقل . بلا كلام ، ولا كذلك التخصيص الذي هو خروج بعض الأفراد عن حكم الخطاب . فإنه يكون بالنص ويكون بالعقل ، والوقوع أقوى أدلة الجواز على أن في العمل بمتضاه جميعاً بين الدليلين . وهو أولى من إهمالها أو إهمال واحد منهما .

الثاني : الحس : يجوز التخصيص به كما يجوز التخصيص بالعقل ، ومن ذلك قوله تعالى « وأوتيت من كل شيء » . وقوله تدمير كل شيء بأمر ربها ، فالحس قاض بأنها لم توت بعض الأشياء وأولها ما كان في يد سليمان ، والحس قاض كذلك بأن الأرض والسموات وهما بعض الأشياء لم يلحقها التدمير . وبعض الناس ينازع في جواز التخصيص بالحس والوجه هو الوجه ، والرد هو الرد . . هذا وقد نقل الشوكاني عن القاضي الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهم أن النزاع لفظي إذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت إجماعاً . والخلاف إنما هو في تسميته تخصيصاً وعدم تسميته .

الثالث الدليل السمي : ومتقرر أنه قرآن أو سنة متوترة وغير

متوترة . أو إجماع . أو قياس :

أما تخصيص القرآن بالقرآن فإنه جائز اتفاقاً وقد وقع . اقرأ قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » تجده عاماً لكل مطلقة حاملاً كانت أو غير حامل . ثم اقرأ قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » تجده متناولاً لكل متوفى عنها حاملاً كانت أو غير حامل ، ثم اقرأ مع هاتين الآيتين قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » تجد أنها مع الآية الأولى . تخرج المطلقات الحوامل من الحكم الثابت للمطلقات . ومع الآية الثانية تخرج المتوفى عنهن الحوامل من الحكم الثابت للزوجات المتوفى عنهن . فليس الحكم في حق المطلقة الحامل أن تتربص ثلاثة قروء . وليس الحكم في حق المتوفى عنها الحامل أن تتربص أربعة أشهر وعشراً . وإنما حكمها في الحالتين أن تنظر وضع الحمل طالت مدة الانتظار أو قصرت . وأما تخصيص القرآن بالسنة المتواترة فقد حكى السككيات اتفاقاً عليه . أما إن كانت غير متواترة بل من قبيل الأحاد فهي محل البحث :

تخصيص القرآن بخبر الواحد

عبارات السكاكيين ناطقة بأن تخصيص القرآن بخبر الواحد جائز ، ويقول ابن الحاجب إنه الحق ويقول الأمدى إنه مذهب الأئمة الأربعة . ونقل عن بعضهم أن ذلك غير جائز مطلقاً . وابن أبان يفصل فيقول : إن كان العام قد خص قبلاً بقطعي متصل أو منفصل جاز تخصيصه بعد بخبر الواحد وإلا فلا يجوز . والكرخي يقول إن خص بمنفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا . وتوقف القاضي :

للقائلين بالجواز : وهم الجمهور . أن ذلك قد وقع . ووقع من الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينقل أن منكرأ أنكر عليهم هذا . فكان إجماعاً على ذلك . والوقائع كثيرة :

فقد خصصوا عموم قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بحديث
« لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » وخصصوا عموم قوله تعالى
« يوصيكم الله في أولادكم » بما روى أبو بكر « نحن معاشر الأنبياء لا نورث »
وخصصوا عموم قوله تعالى « وأحل الله البيع » بحديث « لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين » وخصصوا عموم قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »
بحديث « لا قطع إلا في ربع دينار » . والعقل قاض بأنه إذا اجتمع نصان .
أحدهما عام والآخر خاص فالعمل بموجب الخاص متعين أو مترجح . لأن
العمل به عمل بالدليلين وعدم العمل به ترك لأحدهما . والاول أحق بالاتباع
من الثاني .

ومن ذهب إلى عدم الجواز : يقول . العام قطعي . وخبر الواحد ظني .
فلو خص به لكان ذلك ترك قطعي بظني وإنه باطل . وتأيد هذا بما نقل أن
عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس أن لها السكني والنفقة ولم يعتبره
بخصوصاً لعموم قوله تعالى « أسكنوهن من حيث مكنتن » . ثم لو جاز
تخصيص القرآن بخبر الواحد لجاز التسخ به . فإن كلا منهما بيان . والتسخ به
لا يجوز فكذلك التخصيص به لا يجوز .

وهذا استدلال يرده أولاً : أن الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخاص
على عكس ذلك . ففي كل منهما جهة قوة وجهة ضعف . وإذا كان التخصيص
إنما هو في الدلالة على ثبوت الحكم لكل أفراد العام وهي ظنية كما ساف .
فإن التخصيص بخبر الواحد لا يستلزم إلا ترك ظني بظني ولا مانع منه .
ويرده ثانياً : أن عمر لم يرد خبر فاطمة بنت قيس لكونه خبر آحاد

بل رده لآخر هو ما بينه رضي الله عنه في قوله « إنا لا ندع كتاب ربنا
لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت » وهو واضح كل الوضوح في بيان
علة الرد وأنها التردد في صدق الراوية وكذبها .

ويرده ثالثاً : الفرق بين التخصيص والنسخ . فإن النسخ رفع للحكم بعد ثبوته . والتخصيص بيان أن الحكم الثابت للعام غير ثابت لما خص منه فهو أهدون من النسخ وأضعف منه . وليس يلزم أن يكون المؤثر في الأضعف مؤثراً في الأقوى

وأخيراً : فإنهم يقولون للمبجيزين . لو لم يصح شيء مما قلناه . فإن ما ذكرتموه دليلاً للجواز منقوض . بأن الصحابة إنما قضوا بخروج ما ذكر من العمومات الشاملة لها وأخبرها . بالإجماع لا بأخبار الآحاد . وليس ذلك مدعاكم . وجواب هذا : أن التخصيص إنما وقع بأخبار الآحاد . ولم ينكره منكر حين وقع فكان عدم الإنكار إجماعاً على صحته فكان الإجماع دليل التخصيص بخبر الواحد ولم يكن هو المخصص .

أما عيسى بن أبان : « ومذهبه كما سبق أنه يجوز التخصيص بخبر الواحد إن خص قبله بقطعي متصل أو منفصل » فقد بنى تفصيله على أن العام قبل تخصصه بالقطعي . حقيقة في كل الأفراد . ولو خص بخبر الواحد ابتداء . فإنه يصير مجازاً في بعض الأفراد .

والحقيقة أقوى من المجاز . فتخصيصه بخبر الواحد ابتداء ترجيح للمجاز على الحقيقة بدليل ظني . وإنه يستلزم ترجيح الظني على القطعي . وهو باطل . أما إن خص العام بقطعي فقد صار مجازاً في الباقي وأصبحت دلالة ظنية . فإذا خص بخبر الواحد صار مجازاً في الرتبة الثانية . والمجازات بالنسبة إلى الحقيقة متساوية . فليس هناك إذا ما يمنع أن يكون خبر الواحد مخصصاً . أي مبيناً أن العام قد خرجت عن حكمه أفراد بعد الأفراد التي خرجت منه بالمخصص الأول . لأنه في هذه الحالة ظني يعارض ظنياً مثله .

واجيب عن هذا . بأن دلالة العام قبل التخصيص . ظنية ثبت ذلك بالأدلة . وهي أضعف من دلالة الخاص على معناه . إذ أنه لا يحتمل التخصيص للعام يحتمله . وإذا كانت دلالة الخاص على معناه أقوى من دلالة العام

على معناه . كان العمل بالخاص متعيناً : والعمل به معناه أن العام . بحكمه
غير شامل له : وهو معنى التخصيص ، فلم يتم لابن أبان تفصيله .

وأما الكرخي . فقد بنى مذهبه على أنه من الأحناف الذين لا يرون
التخصيص بالمتصل والذين يرون أن العام قطعي الدلالة لا ظنيها . ثم هو
يقول أن العام إذا خص بمنفصل أصبحت دلالة على الباقي ظنية . لا احتمال
خروج بعض الأفراد بدليل . كما خرج ما خرج بالمخصص المنفصل وفي
هذه الحالة يشترك العام مع خبر الواحد في الظنية . فيجوز تخصيصه به
ولا كذلك إذا لم يخص العام أصلاً . أو لم يخص بمنفصل لأنه في كليهما
قطعي . فلا اعتبار لخبر الواحد معه إذ لا يقوى الظني على معارضة القطعي .

وهذا كما ترى اتجاه خاص بالكثرة من الحنفية وخدم . وبما سبق علمت
أن مذهب الشافعية أن العام ظني الدلالة قبل تخصيصه بأي مخصص وهو
كذلك بعد تخصيصه . . وإذا فتخصيصه بخبر الواحد سائغ ومقبول ولا سيما أن
فيه إعمالاً للدليلين وإنه أولى من إهمال أحدهما .

والمقاضي يقول : تعارض العام وخبر الواحد فيما خرج عن حكم العام
بالخبر . العام بعمومه يثبت فيه حكماً ، وخبر الواحد ينفي عنه هذا الحكم ،
ودلالة العام على ثبوت الحكم له ظنية ، وكذلك دلالة خبر الواحد فيه ،
لأنه يحتمل أن لا يكون ثابتاً عن الرسول ، ويحتمل أن يكون مجازاً . ومفاد
ذلك أن العام وخبر الواحد قد تعارضا ولا مرجح لواحد منهما على الآخر
فكان التوقف .

وإذا كان العمل بموجب خبر الواحد إعمالاً للدليلين ، وإنه أولى من
إهمال أحدهما كان تخصيص العام بخبر الواحد راجحاً إن لم يكن متعيناً ، وكان
هذا من بلا لتعارض ومبعداً للتوقف .

التخصيص بالقياس

تخصيص القرآن الكريم بالقياس فيه مذاهب : —

الأول : وهو رأى الأئمة الأربعة والأشعري وأبي هاشم وأبي الحسين من المعتزلة ، يجوز مطلقاً . كان القياس قطعياً أو ظنياً . ورأى فريق من الخنفية أن شرط جواز ذلك هو أن يكون العام قد خص قبلاً .

الثاني : لا يجوز التخصيص به مطلقاً وهو رأى الجبائي وفريق معه .

الثالث : يجوز تخصيص القرآن بالقياس الجلي دون الخفي ، وهو رأى ابن سريج الشافعي .

الرابع : يجوز تخصيص القرآن بالقياس إن كانت علته منصوصة أو مجمعة عليها ولا يجوز إن كانت العلة ثابتة بغير ذلك .

يستدل الجمهور لجواز التخصيص بالقياس مطلقاً . بأن الأدلة الدالة على حجتيه تقضى قطعاً باعتباره دليلاً . ثم إن العام ظني الدلالة في رأى من هذا الطائفة من الخنفية . وعندهم هو كذلك بهذا التخصيص . فهما مشتركان في الظنية . . ولما كان كل منهما ذليلاً معتبراً . وكان التخصيص بالقياس عملاً بموجب كل منهما . وكان ذلك أولى من ترك العمل بواحد منهما كما هو متقرر . كان اعتبار القياس مخصصاً أولى وأرجح من خلافه . وإذ كان الظني من القياس دليلاً كالتقطعي . كان القول بالجواز شاملاً لهما من غير فرق .

أما الجبائي : فيستدل لعدم الجواز مطلقاً . بأن حجتيه القياس ثبتت بالإجماع وعند معارضة للعام من الكتاب ومخالفته له في الحكم لا إجماع على حجتيه . وكيف يكون ذلك والخلاف قائم وثابت . ؟ وهذا فضلاً عن أن الظن في دلالة القياس أضعف منه بكثير وكثير في دلالة العام . فإن الظن

في العام في سنده أو في دلالة . والظن في القياس راجع إليهما باعتبار أصله : ويزيد باحتمال كون حكم الأصل غير معمل . ولو كان معملاً فيحتمل أن تكون علمته غير مارتب عليه القياس . ولو كانت هي . فيحتمل عدم وجودها في الفرع ، وعلى تقدير وجودها فيه . فيحتمل وجود معارض يمنع من ثبوت الحكم في المقيس ، وهذا كله يؤيد ضعف الظن في دلالة القياس عن الظن في دلالة العام . وإنه يستلزم ألا يكون القياس معارضاً للعام فلا يخصه . وتأخير معاذ للقياس عن الخطاب يؤيد هذا ويقويه وخصوصاً أن النبي عليه السلام قد أقره على ذلك .

هذا كلام الجبائي . وهو كلام خطابي . فإن حجبة القياس ثبتت بالإجماع وبغير الإجماع . ولو سلم ثبوتها بالإجماع فقط كما يدعى . فالإجماع على حجبتها عند معارضته للقياس ثابت ومتحقق لأنه من الصحابة . ولم ينقل أنهم ردوا القياس عند معارضته للعام . والخلاف في ذلك خلاف طارىء وحادث وجد بعد ثبوت الإجماع وتقرره . ولا أثر له . كما سيأتى في مباحث الإجماع . ولو سلم أطراد ضعف القياس عن العام . فإن الاختلاف في القوة والضعف لم يمنع التخصيص بخبر الواحد . وسيأتى أنه لا يمنع التخصيص بالمفهوم وضعف كل منهما واضح وظاهر . فعده مانعاً للتخصيص بالقياس تحكم إذ لا فرق . ثم إن معاذاً آخر القياس حقاً وأقره النبي عليه السلام على ذلك حقاً . وكما آخر القياس فقد آخر السنة عن القرآن . ولم يكن ذلك مانعاً من جواز تخصيصه بها . فهل في القياس علة للمنع من التخصيص غير تأخيرها عن القرآن ؟ إنه في السنة لم يمنع جواز التخصيص بها فلا يمنع جواز التخصيص به . وإن كانت العلة شيئاً غير ذلك فعليه البيان . وعلى ضوء ما يقال يكون الكلام :

وأما ابن سريج : فليمان مذهبه نقول : القياس جلي : وهو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين المقيس والمقيس عليه . كقياس العبد على الأمة في

تنصيف حد الزنا لاسكترا كهما في العلة التي هي الرق . فإن الفارق بينهما وهو الذكورة والانوثة لا تأثير له في الحكم . وخفي . وهو ما لم يقطع فيه بنفي تأثير الفارق . كقياس التبيذ على الخمر في التحريم . لاشتراكهما في الإسكار . فإن الفارق بينهما . وهو كون أحدهما من ماء العنب خاصة يجوز أن يكون بخصوصه هو المؤثر في الحكم . ويجوز أن يكون المؤثر غيره كمطلق الإسكار مثلاً . فتأثير الفارق غير مقطوع بنفسه :

يقول ابن سريج . إن كان القياس جلياً جاز تخصيص القرآن به ولا يجوز إن كان خفياً . ووجهه أن الجلي مقطوع به . والعام على مذهبه ظني . فتخصيصه بالقياس تخصيص ظني بقطعي وإنه جائز بلا كلام . أما القياس الخفي فإنه ظني . والظن فيه أضعف من الظن في العام . ولذا أنكر بعض العلماء الاحتجاج به . ولذلك لا يجوز التخصيص به . . . ونرجى الرد عليه قليلاً .

وابن الحاجب والامدي ومن يرى رأيهما في التفريق بين القياس ذي العلة الشابتة بنص أو إجماع . يجوز التخصيص به . والقياس الذي ليست علقته كذلك فلا يجوز التخصيص به . . فهم قالوا في توجيه ذلك . فكلامهم مردود بأن النوع الثاني من نوعي القياس « وهو ما تكون علقته مستنبطة » دليل يحتج به كالنوع الأول تماماً ، وكون أحدهما أقوى من الثاني . لا يصلح فارقاً . فسكما يجوز التخصيص بأحدهما يجوز بالآخر حتماً ؛ ويقال لابن سريج إن القياس الخفي دليل وحجة كالجلي وإن اختلفا قوة وضعفاً . ثم يقال لهم جميعاً إن التخصيص بالقياس أيا كان نوعه ووصفه إعمال للذليلين وإنه أولى من إهمال أحدهما .

وهذا هو ما يرجح إطلاق القول بجواز التخصيص بالقياس . وهو أيضاً يرد القول بالتوقف . وكيف ينكر جواز التخصيص بالقياس وهو قد وقع .

فقد قال تعالى : « الزانية والزنى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة »

وقد خص عمومها بقوله تعالى « فإن أتت بفاحشة مبينة فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب » ، والعلة في خروجهن هي الرق . وهو متحقق في العبيد فيلحقون بهن قياساً . ويكون عموم الآية « الزانية والزاني » مخصصاً بالنص . في غير الإمام . وبالقياص في غير العبيد . ولا يقال إن هذا قياس جلي ولا يلزم من جواز التخصيص به جوازه بالقياس الخفي . لأنه ما دام كل منهما دليلاً معتبراً فالذي يجوز بواحد منهما يجوز بالثاني من غير فرق . وإلا كان تحكماً .

هذا : وقد نقل عن كل من ابن أبان والسكرخي كلام في هذا الموضع هو عين ما قاله كل في التخصيص بخبر الواحد . والتوجيه هو التوجيه . والمناقشة هي المناقشة فارجع إليها إن شئت .

وأخيراً : فإن الإجماع مخصص للعام . حكى غير واحد الاتفاق على ذلك . وسنده ما ينقل من الإجماع على أن حديث « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » مخصص للعموم في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » ثم إن العقل قاض بأنهم لم يحكموا بهذا إلا ولهم دليل اعتمدوا عليه في إجماعهم .

ويقول الأمدى وغيره : القائلون بحجية المفهوم خصوا به العام . ومثله بما يروى « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً » مع حديث « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » ، إذ أصبح الثاني غير متناول لحالة ما إذا لم يبلغ الماء قلتين . وحكمها أن الماء يتنجس ولو لم يتغير أحد أوصافه . ومفهوم الموافقة كمفهوم المخالفة في ذلك بل أولى وأحق .

ووراء هذه الأشياء : أشياء اختلف الرأي في جواز التخصيص بها وعدم جوازه . من ذلك . فعل الرسول . وتقريره . ومذهب الصحابي . وعادات الناس وما جرى به العرف بينهم قولاً أو عملاً . ورجوع ضمير إلى بعض أفراد العام . وإفراد فرد من العام بحكم العام . واستقصاء البحث في هذه الأمور ميسور بالرجوع إلى كتب الوصول :

« وبعد » فقد انتهينا من الكلام على تخصصات العام حسبما قصدنا .
ونقول أنها إنما تخصص العام قبل العمل به على عمومته . أما بعد العمل به
عاماً فلا يكون شيء مما ذكر تخصصاً وإنما يكون ناسخاً .

وإذا كان الأمر على ما سلف من احتمال العام للتخصيص . فهل يعمل
بموجبه بمجرد العلم به ولا يلتفت لهذا الاحتمال ؟ أو يراعى هذا الاحتمال
فلا يعمل بموجب العام إلا بعد البحث عن التخصص ؟ نبين ذلك فنقول :

حكم العمل بالعام قبل البحث عن التخصص

يحكى عن الغزالي والآمدي أنهما نقلوا الإجماع على منع العمل بالعام قبل
البحث عن التخصص . وحجة هذا أن احتمال التخصص ثابت ومتحقق .
ولا حجة مع المعارض . فلا يعمل بموجب العام إلا بعد العلم بعدم ما يخصه .
ولا يكون ذلك إلا بعد البحث .

ومذهب الحنيفة كما يحكيه عنهم الكمال بن الهمام وصاحب مسلم الثبوت
أنه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن التخصص ، ووافقهم على ذلك الصيرفي
والبيضاوي ، وحكى أبو أسحق الأسفرايني الاتفاق على ذلك . ووجهه أن
العام قطعي الدلالة أو ظنيها ظناً قوياً . فلا يتوقف العمل بموجبه على عدم
احتمال المعارض ، وخصوصاً إذا كان هذا الاحتمال مرجوحاً . . ويؤيد
هذا . أن العمل بالعام قبل البحث عن التخصص قد وقع فعلاً . ووقع من
الصحابة . إذ طالبت فاطمة بالميراث . استناداً إلى العموم في آية المواريث .
ولم تبحث عن التخصص . وقد ظهر بعد . « نحن معاشر الأنبياء لا نورث »
وقضى عمر بالدية في الأصابع بمجرد علمه بما في كتاب عمرو بن حزم . ولم
يبعث عن التخصص .

وينقل عن أبي زيد أنه قال . إن التوقف عن العمل بالعام إلى أن يبحث
عن التخصص . مبتدع بعد القرن الثالث . وأنه قال . إن العامي يلزمه العمل

بالعموم كما سمع ، أما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه . فيقف ساعة
لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشياء . مع كونه حجة أن عمل به .
لكن يقف احتياطاً حتى لا يحتاج إلى نقض ما أمضاه إن تبين خلافه .

ولا كلام في هذا . إنما الكلام في موجب النص نفسه .

ونقل عن بعضهم القول بأن هناك تفصيلاً أحسن . ما نخصه . أن الصحابة
يجوز لهم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص . فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم
لو كان . وأما العامى الذى يحتمل الخفاء عليه فيتوقف . والمجتهدون فى حكم
الصحابة .

وبالرجوع إلى ما ذكرنا قريباً من خفاء المخصص على فاطمة رضى الله عنها .
يتضح أن إطلاق القول بجواز ذلك للصحابة غير متجه لعدم تحقق علة
الجواز فيهم جميعاً . ولعل الأولى أن يقال إنه يجوز العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص بالنسبة للجميع عملاً بموجب النص . وإن كان التوقف
مرغوباً فيه للمجتهد احتياطاً .

المطلق والمقيد

كما يعرض للكلام أن يكون عاماً وخاصاً . يعرض له أن يكون مطلقاً
ومقيداً . وبين المطلق والعام شبه . وبين المقيد والخاص شبه كذلك .
فكل ما يخصص العام . يقيد المطلق . والكلام عن المطلق والمقيد كالانتميم
للكلام عن العام والخاص . والكلام عنهما يتناول بيان حقيقة كل وما
يتصل بهما من أحكام .

أما المطلق فقد عرفه ابن الحاجب بأنه ما دل على شائع فى جنسه . نحو
رقبة فى قول القائل ، أعتق رقبة . أما نحو . أعتق رقبة مؤمنة . فهى شائعة
فى النوع . فليست نكرة محضة فلا تكون من المطلق .

وعرفه الآمدى . بأنه النسكرة في سياق الإثبات . دلت النسكرة على
على الوحدة الشائعة إذا كانت مفردة . أو دلت على ما فوقها من اثنية
وجمع شائعين . كرجل ورجال . فالنسكرة المفردة شائعة في الآحاد .
وفي المثني شائعة في المثنيات . وفي الجمع شائعة في الجموع . ومحصل
التعريفين واحد .

وعرفه صاحب جمع الجوامع . بأنه الدال على الماهية بلا قيد . ومعناه
من غير إعتبار قيد وحدة أو أكثر . وإلا فالواحد لا بد منه لتحقيق الماهية
قال السكال . ماقاله الآمدى وابن الحاجب هو الموافق لأسلوب
الأصوليين . لأن كلامهم إنما هو في استنباط الأحكام لأفعال المسكفين
والتسكيف متعلق بالأفراد دون المفهومات السككية . إذ هي أمور عقلية غير
موجودة في الخارج . ويوافق أسلوب المنطقة أيضاً . إذ المطلق عندهم
موضوع القضية المهمة . لأنه مطلق عن التقييد بالسككية والجزئية . والنسكرة
قد تكون موضوع القضية السككية كما تكون موضوع القضية الجزئية .
والسكك في الجميع متعلق بالأفراد .

ويقول شارح جمع الجوامع . إن اللفظ في المطلق والنسكرة واحد .
وإن للفرق بينهما إنما هو بالاعتبار . إن اعتبرت دلالاته على الماهية بلا قيد
فهو مطلق . وإن اعتبرت دلالاته على شائع فهو النسكرة .
والمقييد قسم المطلق ومقابلته فهو على العكس منه .

وأما حكمهما : فقد سلف أن كل ما يختص العام بقيد المطلق . فيجوز
تقييد المطلق في الكتاب بالكتاب وبالسنة متواترة وآحادا . ويجوز تقييد
كل منهما بالإجماع والقياس والمفهوم الموافق والمخالف ثم يختص المطلق
والمقيد بما يأتي :

١ — تارة يتحد الحكم والسبب .

٣ — وتارة يتحد الحكم ويختلف السبب .

٣ — وتارة يتحد السبب ويختلف الحكم : وإليك بيان الثلاثة :

الأول : إن اتحدا . فتارة يكون الحكمان مثبتين . وتارة يكونان منفيين وثلاثة . يكونان مختلفين . فإن كانا مثبتين . نحو . فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام . مع قراءة ابن مسعود . متتابعات . فالمقيد ، إن تأخر عن العمل بالمطلق فهو ناسخ له . وإن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق . فثلاثة أقوال .

١ — يحمل المطلق على المقيد عملاً بالدليلين .

٢ — المقيد ناسخ لتأخره عن وقت العمل .

٣ — يحمل المقيد على المطلق فيلغى القيد . لأن ذكر المقيد ذكر لجزئ من المطلق فلا يقيده . كما أن أفراد فرد من العام بحكمه لا يخصه . وقد يقال . فرق بين ذكر جزئ من المطلق . وإفراد فرد من العام بحكمه . فإن مفهوم القيد حجة . ولا كذلك مفهوم اللقب « وهو تعليق الحكم بحامد » ومنه ذكر فرد من أفراد العام .

وإن كانا منفيين نحو لا يجزى عتق مكاتب . لا يجزى عتق مكاتب كافر . فن يقول إن مفهوم المخالفة حجة اعتبر القيد فقيد المطلق به . والمسألة حينئذ من العام والخاص « لأنهما في سياق النفي . والتعبير بالمطلق والمقيد تسامح . اعتبر فيه حالها قبل الأداة .

ومن نفي حجية المفهوم . أجرى المطلق على إطلاقه وألغى القيد . وإن كان أحدهما مثبتاً والآخر منفيًا نحو : أعتق رقبة . لا تعتق رقبة كافرة فالمطلق حينئذ . وهو رقبة في المثال . مقيد بضد الصفة في المقيد . فيكون المطلوب في الأول . أعتق رقبة مؤمنة ، وفي الثاني . لا تعتق رقبة كافرة . الثاني : إذا اتحد الحكم واختلاف السبب . كما قال تعالى في كفارة الظهار

« فتحرير رقبة وفي كفارة القتل » فتحرير رقبة مؤمنة ، فقال الحنفية لا يحمل المطلق على المقيد . لاختلاف السبب . فيبقى المطلق على إطلاقه في الظهار ،

وغيرهم بقول بحمل المطلق على المقيد . ومن هؤلاء من يقول بالحمل لفظاً .
أى بمجرد ورود اللفظ المقيد بدون حاجة إلى جامع ، وقال الشافعى يحتمل
قياساً فلا بد من جامع ، وهو فى المثال المذكور حرمة سببهما من
الظهار والقتل .

الثالث : أن يتحد السبب ويختلف الحكم . كما فى قوله تعالى فى التيمم :
« فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » وفى الوضوء « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم
إلى المرافق » والسبب الحدث . فهو متحد . والحكم يختلف . إذ فى التيمم
مسح المطاق . وفى الوضوء غسل المقيد بالمرافق .

الخلاف فى هذا القسم على وزان الخلاف فى القسم الذى قبله . أما
القول بعدم الحمل . والقول بالحمل لفظاً فوجه كل منهما ظاهر ، وأما القول بحمله
عليه قياساً فالجامع بينهما فى المثال اشتراكهما فى سبب الحكم وهو الحدث .

إذا تعدد القيد .

ما تقدم هو الحكم إذا أطلق فى موضع وقيد فى موضع . فان أطلق
فى موضع وقيد فى موضع آخر . وقيد فى ثالث بقيد مناف للقيد الأول .
ولم يكن أحدهما بأولى من الآخر . لم يحتمل المطلق عليهما . لما بينهما من التنافر
ولا على أحدهما إذ لا مرجح .

وذلك كقوله تعالى فى قضاء رمضان « فعدة من أيام آخر » لم يقيد
بالتابع ولا تفريق . وقال فى الظهار « فصيام شهرين متتابعين » قيد الصوم
فيه بالتتابع وقال فى الحج « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم » .
قيده بالتفريق . . فيجب أن يبقى فى قضاء رمضان على إطلاقه . فعلى
أى وجه أتى به . متتابعاً أو متفرقاً : كفى وأجزأ .

فان كان أحدهما أولى بتقيد المطلق من الآخر . قيد به قياساً إن وجد
الجامع ، وذلك كما قال تعالى فى كفارة اليمين « فصيام ثلاثة أيام » وفى كفارة

الظهار «فصيام شهرين متتابعين» وفي صوم التمتع «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم» فالظهار أولى باليمين . لما بينهما من الجامع . وهو النهي عنهما . ولا كذلك الحج . فتقييد كفارة اليمين بالتتابع دون التفريق . والله أعلم .

ولما كان النسخ مما يطرأ على كل من القرآن والسنة فإننا نتبع ذلك بالكلام عنه فنقول وبالله التوفيق .

النسخ — مخ

وسنتكلم فيه عن حقيقة . وأقسامه . ودليل جوازه ووقوعه . وشبه المخالفين في ذلك . ونسخ القرآن بالسنة . والنسخ بالقياس .

أما حقيقة : فالنسخ مصدر نسخ ، وهو في اللغة يطلق تارة على الإزالة يقال . نسخت الريح آثار القوم ، أى أزلتها ، ونسخت الشمس الظل إذا أزالته ويطلق تارة أخرى على نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة ، أو من مكان إلى مكان . كتناسخ المواريث . انتقلت من يد إلى يد ، وتقول نسخت النحل إذا نقلته من خلية إلى خلية ومن ذلك قوله تعالى « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » أى ننقله .

حقيقة النسخ ومجازه . الرأى في ذلك مختلف ، والمذاهب ثلاثة .

الأول . أنه حقيقة في الإزالة . مجاز في النقل . وإليه ذهب أبو الحسين

الثاني . أنه حقيقة في النقل مجاز في الإزالة ، وإليه ذهب القفال .

الثالث : أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الرفع ، وإليه ذهب القاضى والغزالي .

وقد زعم بعضهم ترجيح الأول بدعوى أن الإزالة أعم . لأنها مطلق الإعدام . والنقل أخص . لأنه إعدام صفة وإحداث أخرى .. وجعله حقيقة

في الأعم مجازاً في الأخص أولى لتكثير الفائدة ، ولا تحقيق في هذا الزعم لأنه لا يعدو أن يكون إثباتاً للغة بالفائدة . وهي لا تثبت بها .

ثم هو خلاف لفظي لا تترتب عليه ثمرة . ومن زعم أنه بمعنى الإزالة يترتب عليه أنه لا يشترط بدل للمسوخ ، وأنه بمعنى النقل يشترط ، فكلام خال عن التحقيق . لأن ذلك يتفرع عن المعنى الاصطلاحي ، وما معنا . معنيان لغويان . وليست المناسبة شرطاً بين المعنى اللغوي والاصطلاحي هذا ما يتعلق بتعريف النسخ من جهة اللغة .

أما في مصطلح الأصوليين : فقد عرف بتعريفات كثيرة . مدار الخلاف بينها . أنه البيان تارة . والرفع أخرى . وسيتمضح أنهما ينتهيان إلى معنى واحد .

ونورد تعريفين نموذجاً لما أشرنا إليه .

التعريف الأول . هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه . ومعنى هذا . أن الحكم الشرعي مغنياً عند الله بغاية . أو محدود بوقت معين . فإذا جاءت هذه الغاية أو حل الوقت المعين . انتهى الحكم لذاته . ونزيد الكلام توضيحاً فنقول .

لفظ بيان . جنس في التعريف . يصدق ببيان الابتداء وبيان الانتهاء وإضافته إلى انتهاء . أخرجت بيان الجمل . وبيان العام بالتخصيص وبيان المطلق بالمقيد ، وتقييد هذا البيان بكونه لحكم شرعي ، يخرج لبيان انتهاء الحكم العقلي . وهو البراءة الأصلية . فان شرعية الأحكام بعدها ليست نسخاً لها . لأنه ليس بياناً لا انتهاء حكم شرعي ، والحكم الشرعي شامل . لما ثبت بالامر ولما ثبت بالنهي ، وشامل لفعل الرسول وللتلاوة دون الحكم . إذ في نسخها بيان لانتهاء تحريم قراءتها على المحدث ومسه لها . وتقييد البيان بكونه بطريق شرعي . أي دليل شرعي قول أو فعل ، يخرج انتهاء الحكم الشرعي بالعقل كاتهاء الحكم بموت المكلف أو قطع يده مثلاً فلم يجب غسلها . فليس ذلك

نسخاً . إذ هو لا يكون بالعقل رأساً . وإلا لادعى أقوام في العصور المختلفة أن مصلحة حكم بعينه قد انتهت أو مقسده حكم بعينه قد زالت . فينتهي الحكم بذلك أمراً أو نهياً . وما كان الله ليذر المؤمنين على ذلك . وهو الذي شرع الأحكام وفق مصلح العباد . حسبما أحاط بذلك علمه الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء . ولم يؤت البشر إلا قليلاً من العلم . ووصف المبين بكونه متراخياً لبيان الواقع . فإن ذلك حقيقة النسخ إذ لو اتصل البيان بالمبين . نحو اقتلوا المشركين . إلا أهل الذمة أو لا تقتلوا أهل الذمة عقب اقتلوا المشركين . لم يكن هناك حكم ثابت ينتهي . لأن الحكم إنما يثبت ويتقرر بعد تمام الكلام . ومثل ذلك تخصيص للعام لا نسخ . . .

العريف الثاني : رفع حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه . ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل على وجه لو لا طريان الناسخ لكان باقياً . فالذي رفعه إنما هو الناسخ . وقولنا على وجه الخ . لنحترز عن نحو . لا تصوموا بعد الغروب بعد أتموا الصيام إلى الليل . فإنه لا يسمى نسخاً . لأن الحكم وإن ارتفع . ولكن لا على وجه لو لا طريان الناسخ لكان باقياً . إذ لو قدر عدم الخطاب الثاني لم يكن الأول مستمراً ، بل منتهياً بالغروب .

وشرح هذا التعريف كما سبقه . فلا نعيده . . والفارق بينهما كلمتان . بيان ورفع . فنزعم أن الحكم قديم . والقديم لا يرتفع . قال إنه بيان . ومن ذهب إلى أن الحكم هو الحكم الأصولي ، وهو الذي يكون مثبتاً تارة ومنفياً أخرى . فهو حادث ولا كلام . عبر بالرفع .

ولنا أن نقول المراد رفع التعلق لا رفع الحكم . والمراد بيان انتهاء التعلق لا انتهاء الحكم . فصح التعبير بكل منهما بالنظر لمعنى واحد هو قدم الحكم . على أن التعبير بالبيان لا يعنى أبداً قدم الحكم لأنه إذا قيل انتهى

لزم أن يقال ارتفع ، والقديم كالا يرتفع لا ينتهى . فإن وقع التعبير بالبيان أو بالرفع مصادفة . لا لقصد الاختيار فلا حرج . وإلا فلا يستقيم .

اقسام النسخ

ينقسم النسخ إلى ثلاثة أقسام :

الاول : نسخ الحكم فقط دون التلاوة . ومثاله من القرآن قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا . وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج ، أوجبت العدة حولا كاملا على المتوفى عنها . كما زعم الجمهور . نسخها قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » وقوله تعالى : « لکم دینکم ولی دین » نسخ حکمها آية القتال .

الثاني : نسخ التلاوة فقط . ومثاله . على ما زعموا الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألينة نكالا من الله ، والشيخ المحسن . والشيخة المحصنة ، وقد ثبت أن الرسول عليه السلام رجم ماعزاً . ولم ينقل إلينا هذا اللفظ قرآنا يتلى وبعضهم يمثله بالقراءة المشهورة التي لم تتواتر . كقراءة سعد بن أبي وقاص وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت « من أم » .

الثالث : نسخهما معا ، ومثله بما ينقل عن عائشة رضى الله عنها . كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات . ثم نسخن بخمس . منسوخ التلاوة والحكم عند مالك في صدر الكلام وعجزه ، وفي صدره فقط عند الشافعي . وأما عجزه فمنسوخ التلاوة فقط عنده .

وبعضهم يمثله بما نسخ في حياة النبي عليه السلام بالإساءة . ويستشهد بما يروى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة . ونقول نحن . إن كان ما رفع قد رفع بدليل شرعى كان نسخها . وإلا فليس بما نحن فيه .

هذا تقسيم للنسخ : باعتبار « وباعتبار آخر ينقسم إلى : نسخ بلا بدل كنسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ، ونسخ ببدل مساو : كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال السكينة ، وببدل أخف : كنسخ العدة حولاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً ، وببدل أثقل : كنسخ لإباحة الخمر بتحريمها ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بقرضية الصوم ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان والقسم الأخير جوزه الجمهور ، ومنعه الظاهرية . مستندين إلى قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، وإلى قوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . . . وكلامهم مردود بأن الخيرية إنما هي بالنظر لمصلحة العبد . وقد تكون في الأثقل لأن الذي شرعه هو العليم الحكيم . وإذا كان الأمر كذلك . كان تشريع الأثقل خيراً وكان تيسيراً من الله . فيكون جائزاً .

جواز النسخ ووقوعه

المسلمون على جواز النسخ عقلاً ووقوعه شرعاً . لم يشذ عنهم إلا أبو مسلم ومع ذلك فالنقل عنه مختلف . فمن ذهب إلى أنه أنكر وقوعه فقط في شريعة واحدة أما أن تنسخ شريعة شريعة فلا يخالف فيه . إذ هو مسلم يتحتم أن يكون معتقداً أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، نسخت شريعة غيره من الأنبياء عليهم السلام . - ومن ذهب إلى أنه إنما أنكر نسخ شيء من القرآن :-

والصحيح . أنه لا ينكر مسمى النسخ . وإنما ينكر اسم النسخ فقط . فلذا سماه تخصيصاً . . . فمن رأيه أن المغييا عند الله وصوموا . مثلاً . وقد علم أنه مميّز . لا تصوموا ، كالمغييا في اللفظ . أتصوموا الصيام إلى الليل . والثاني لا يسمى نسخاً . فالأول كذلك لا يسمى نسخاً وغايته تخصيص بعض الأزمان . فعاد الخلاف في الاسم دون المسمى . . .

أما اليهود : فقد افرقوا إلى فرق ثلاث . الشعونية . منعوه عقلا وسمعا
والعنانية . أجازوه عقلا ومنعوه سمعا . والعيسوية . أجازوه عقلا وسمعا .
ولسكنهم منعوا أن تكون شريعتهم منسوخة بشريعتنا : —

يستند المجهور . في جواز النسخ عقلا إلى أن أحكام الله إن كانت تابعة
لمصلحة العبد . وهذه المصلحة قد تتغير بتغير الأوقات . كالدواء مثلا ينتفع به
في وقت ويضر في آخر . وكالطعام ينفع على الجوع ويضر على الشبع . فيجب
أن يتغير الحكم بتغيرها . فيحسن الأمر به في حال ، والنهي عنه في حال آخر ،
ولا محال في ذلك ما دام تابعا للمصلحة ، وتتغير أيضا بتغير الأشخاص قرب
مصلحة لشخص مفسدة لآخر ، والوقائع خير شاهد ، فيحسن أمر شخص
بشيء ونهى غيره عنه تبعا للمصلحة والمفسدة ، ولا محال في ذلك عقلا . —

وأما إن جرينا على أن الأحكام لا تتبع المصالح وأن المقصود بأحكام
الله إنما هو الابتلاء بأن يعلم الله أن مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق
حتى يستعدوا له ويمتنعوا عن المعاصي والشهوات . ثم يخفف عنهم . فلا يلزم
من ذلك محال أبدا . إذ هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار . يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد . .

ويستندون في الجواز شرعا . إلى قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها
نأت بخير منها أو مثلها » فإنها صريحة في جواز النسخ على الله شرعا . . .
أما بالنسبة لمن خالف من المسلمين فالأمر ظاهر . لضرورة موافقته على أن
الآية من كلام الله وأن كلامه صدق . . وأما بالنسبة لليهود . فإن الأدلة
الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وعلى صدقه فيما يبلغه عن ربه . تدل
على صحة هذه الآية وعلى صحة الاحتجاج بها على جواز النسخ . . .

أما الوقوع . فدليلهم عليه . أن آدم كان مأمورا بتزويج الأخت للأخ
من بطنين مختلفين تنزيلا لاختلاف البطون منزلة اختلاف الأنساب . وقد

حرم الله ذلك باتفاق منا ومن اليهود ، ولا أدل على الجواز من الوقوع ،
وقد حرم الله عليهم السبت بعد أن لم يكن حراماً ، وحرم عليهم طيبات كانت
حلالاً لهم : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » ، وقد
جاء عيسى بحل بعض ما حرم عليهم « ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم » ،
وكثير وكثير... وما ينقل عن التوراة أن الله تعالى قال لنوح ذإني جعلت كل
دابة حية ما كلاك ولذريتك وأطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا
تأكلوه... ثم حرم منها على لسان موسى أشياء كثيرة : -

فإن قيل يحتمل أن أمر آدم والإباحة لذريته كان مقيداً بظهور شريعة
من بعده . فتحريم ذلك على من يكون بعده لا يكون نسخاً قلنا : الأمر لآدم .
والإباحة لنوح كان مطلقاً . والأصل عدم التقييد . وإن قيل : إن ذلك كان
مقيداً في علم الله بظهور شريعة أخرى . قلنا . فذلك هو عين النسخ . فإن
الله تعالى إذا أمر بالفعل مطلقاً . فهو عالم بأنه سينسخه . ويعلم وقت نسخه
فتقييده في علمه لا يخرج عن حقيقة النسخ .

هذا بالنسبة لمن خالف في الوقوع من اليهود - أما الذين خالفوا فيه
من المسلمين . كأبي مسلم . على ما ينقل عنه . فيحتج عليهم بما ثبت أن الصحابة
والسلف قد أجمعوا على أن شريعة محمد نامخة لجميع الشرائع السابقة . وأجمعوا
على نسخ وجوب التوجه لبیت المقدس باستقبال الكعبة . وعلى نسخ الوصية
لوالدين والأقربين بآية المواريث . وعلى نسخ صوم عاشوراء بصوم
رمضان . وعلى نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول . وعلى
نسخ تربص المتوفى عنها سنة . والاستقصاء تطويل .

أما اليهود : فهانحن نذكر شبه كل طائفة من طوائفهم . تذكر كل شبهة
ثم تتبعها بما يحتج بها من أصلها إن شاء الله .

شبه الشمعونية

لقد ذهبوا كما علمت إلى منح النسخ عقلاً وسمعا مستنديين إلى : —

أولاً : الأمر بالشئ يقتضى حسنه . والنهى عنه يقتضى قبحه . والفعل الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً . لاستحالة اجتماعهما . فلا يكون مأموراً به ومنهياً عنه .

ورد هذه الشبهة . أن ذلك مبنى على التحسين والتقبيح العقليين . وقد تسكف علماء أهل السنة بإبطالها . وعلى فرض صحتهما . فإن المحال أن يجتمعاً في الفعل الواحد في وقت واحد . لشخص واحد . أما إذا اختلف الوقت أو اختلف الشخص فلا محال . فلو أن شخصاً في قتله مصلحة للعالم . فقتله بالنظر إليه هو قبيح . وبالنظر إلى صلاح العالم حسن . ومن المحال الصرف أن يكون الشئ خيراً من كل جهاته . أو أن يكون شراً من كل جهاته . هذا ما لم يكن .

ثانياً . النسخ يلزمه أحد محالين على الله تعالى . إما البداء وإما العيب . فإن كان لحكمة ظهرت بعد أن شرع الحكم الأول . لزم البداء . وهو محال إذ حاصله علم بعد جهل . وإن كان لغير حكمة . فهو عيب . وهو عليه محال . ويبطل هذه الشبهة أنه لحكمة ظاهرة معلومة له سبحانه وقت شرعه للحكم الأول لمصلحة خصصت بوقت . إذا ما انتهى تحققت مصلحة الناسخ وزالت مصلحة المنسوخ . ولا بداء .

ثالثاً . لا يخلو الحكم الأول . عن أن يكون مقيداً بغاية . أو أن يكون مقيداً بتأييد . والنسخ في كليهما محال لا يتحقق . وذلك أنه على فرض الأول فإن الحكم ينتهى عند غايته بانتهاء وقته . وليس من النسخ في شئ . وعلى فرض الثاني فإنه يلزم منه محذورات ثلاثة .

- ١ — التناقض . إذ حاصله الإخبار بتأييد الحكم والإخبار بعدم تأييده
 - ٢ — وأنه يتعذر الإخبار بالتأييد . إذ ما من عبارة تذكر إلا وتقبل النسخ . واللازم باطل اتفاقا لأنه غير متعذر .
 - ٣ — وأنه ينتفى الوثوق بدلالات الألفاظ . فلا يجزم بالتأييد في نحو الصلاة وغيرها . ولا بتأييد الشريعة الإسلامية كلها .
- والجواب عن الأول . أن النسخ بيان انتهاء تعلق الحكم . فسموه بما شئتم . والخلاف في التسمية لا يضر .
- وعن الثاني . أن معنا عبارتين « صوموا . وصوموا أبدا » الأولى مطلقة لا تأييد فيها . ولا دلالة للفظ عليه أصلا . فن أين جاء امتناع نسخه ؟ والثابتة . الأبد فيها مراد به المدة الطويلة . وشاهده . لازم غريكم أبدا . أي إلى أن يعطيك حقه وكذلك ما في معناه . أي صوموا أبدا إلى أن يرد الناسخ . وبهذا اندفع المحذور الثالث الذي ذكره .
- شبهة العناية والرد عليها :

مذهبهم كما علمت أن النسخ جائز عقلا . وغير واقع بالسمع . أما الجواز العقلي . فوجهه ما سبق في استدلال جمهور المسلمين . من عدم ترتب محال عليه سواء كانت الأحكام تابعة لمصالح العباد أو غير تابعة لها . وأما عدم الوقوع سمعا . فدليله عندهم . أن الحكم إن كان مقيدا بغاية فإنه ينتهي عند غايته بانتهاء وقته وليس ذلك نسخا . وأيضا لو وقع النسخ وصح أن تكون شريعة محمد نسخة لشريعة موسى للزم الكذب في قوله تعالى لموسى . « هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض » والكذب في خبره تعالى محال شرعا . فما استلزمه وهو وقوع النسخ محال شرعا كذلك .

ورد دليلهم الأول ذكرناه في رد الاحتمال الأول من الشبهة الثالثة للشمخونية . وهو أن النسخ بيان انتهاء تعلق الحكم . وعدم تسميته نسخا لا يضر . ورد الدليل الثاني ذكره بإذن الله عند رد شبهة العيسوية .

شبهة العيسوية وإبطالها . وكما علمت . هم يقولون بالجواز عقلا وسمعا .
ولسكنهم يمنعون أن تكون شريعتهم منسوخة بشريعتنا .

قالوا : لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله « هذه شريعة مؤبدة مادامت
السموات والأرض » أخبر موسى أن هذا في التوراة . وهو معصوم
يستحيل عليه الكذب فوجب ألا يبطل ما قاله .

والجواب . نمنع أنه قول موسى . ووجوده في التوراة لا يجدى نفعا
لوقوع التغيير والتبديل فيها . وأول من اخترع هذا القول لليهود . هو ابن
الرواندي ليعارض به رسالة محمد صلى الله عليه وسلم . فلو كان قول موسى
حقا لحاجه به اليهود . خصوصا وهم الحريصون على مخالفته وهدم حجته .
ولو كان قول موسى حقلا لاشتهر ونقل لتوفر الدواعي على نقله . لكنه لم
ينقل . ولو سلم نقله . فهو غير متواتر . إذ قد اتفق أهل العلم بالتاريخ على
أن يختصر أحرق أسفار التوراة . ولم يبق من أخبارهم من يحفظها . فإن
صح ما يذكره اليهود من أن عزبرا ألهمها فسكتها ثم دفعها إلى تلميذه
ليقرأها عليهم . فهذا القول في أصله كمثل التوراة . خبر واحد عن
واحد . وبالواحد لا يثبت التواتر . ولهذا ترى التوراة في نسخها الثلاث
متضاربة ومتناقضة .

وعلى تسليم تواتره . فالخروج منه سهل . إذ يقال إن التأييد فيه مراد به
المدة الطويلة . كما سبق ... ثم يقال لهم . ما دمت قد قلتم بالجواز والوقوع .
وسلمتم بأن لمحمد شريعة فيجب عليكم أن تؤمنوا بما جاء في شريعته . من
نحو قوله تعالى « وما أرسلناك إلا كافة للناس » ونحو « قل يا أيها الناس
إني رسول الله إليكم جميعا » ونحو « بعثت إلى الأحمر والأسود » من كل
ما يفيد عموم رسالته ونسخها لكل ما سبقها من الشرائع .

وأخيرا . فلو صح النقل عن أبي مسلم . وصح عنه أنه ينكر وقوع
النسخ في شريعة واحدة . فيرد كلامه بأن إنكار ذلك مكابرة . إذ قد وقع

ووقع كثيرا . فالوصية للوالدين والأقربين . والتوجه إلى بيت المقدس .
وتقديم الصدقة عند مناجاة الرسول . وتربص المتوفى عنها سنة . كل
ذلك قد نسخ . وكل ما يقال في توجيهه رأيه . لا يعدو أن يكون كلاما
مرسلا بعيدا عن التحقيق .

ولو صح عنه أنه إنما ينكر نسخ شيء من القرآن . فليس له في ذلك من
سند إلا قوله تعالى في شأن القرآن : لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد ، ولعل وجهه أن النسخ إبطال للحكم المنسوخ .
فلا يجوز في القرآن لئلا يلزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال . . .
والجواب عند من وجوه .

١ — منع أن النسخ إبطال . ولو سلم فليس باطلا . إذ الباطل ضد الحق .
والنسخ حق وصدق .

٢ — أن المعنى . لم يتقدم من الكتب ما يبطله . ولا يأتي بعده ما يبطله .
ولا يستلزم عدم وقوع النسخ .

٣ — أن الضمير لمجموع القرآن . والمجموع لا ينسخ اتفاقا . ضرورة
أنه معجزة دائمة مستمرة إلى يوم القيامة .

فسخ الكتاب بالسنة

قال الإمام الشافعي في رسالته . لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه . وهكذا
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . لا ينسخها إلا سنته . وهذا صريح في
أن الشافعي رضي الله عنه . يرى أنه لا تنسخ السنة بالقرآن وأنه لا ينسخ
القرآن بالسنة . والذي يعنينا إنما هو الثاني . « نسخ القرآن بالسنة » وما
نقلناه عن الشافعي هو أحد القولين في المسألة .

ويقتضينا المقام أن نقول . السنة إمامتواترة وإما آحاد . والشافعي
منع النسخ بكليتهما .

أما الجمهور فقد أجازوا النسخ بالمتواترة . ومنعوه بالآحاد . وأجازه آخرون . فأنحصر الأمر في خلافيتين . الأولى مع الشافعي . والثانية : مع آخرين .

الخلافية الأولى : ذهب الجمهور إلى جواز نسخ السكتاب بالستة المتواترة بل إلى وقوعه . مستدلين بأن الله سبحانه أوجب الوصية للوالدين والأقربين بقوله : كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً . الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين ، ثم نسخ الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام : ألا لا وصية لوراث .

وبأن الله سبحانه جعل حد الزانية والزاني مائة جلدة . وجعل هذا الحكم شاملاً للبكر والمحسن أخذنا من عموم الآية : الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ثم نسخ ذلك بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من رجم الثيب والثيبة .

وعلمت أن الشافعي لا يقول بذلك . ولذا عارض هذين الدليلين فقال عن الأول : ليس الناسخ هو هذا الحديث الذي يروى . لأنه آحاد غير متواتر . ثم هو فوق ذلك معارض بما ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الذي نسخ آية الوصية إنما هي آية المواريث .

وقال عن الثاني . إن ذلك من باب تخصيص العام . وفرق بينه وبين الناسخ ، إذ لو كان من الناسخ لاقتضى حتماً أن يكون الجلد قد ثبتت شرعيته للمحسن ابتداء . أو ثبت عقابه به فعلاً ثم رفع عنه ذلك وشرع له الرجم . والقول بهذا ذهب إلى ما ليس له دليل يدل عليه . ولو سلم أن ذلك نسخ . فالناسخ قرآن نسخته تلاوته هو : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما . الخ ، فهو نسخ قرآن بقرآن . وليس مما نحن فيه .

ثم إن الشافعي يستدل لمذهبه بدليلين .

الأول : قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها . ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » يقول رضى الله عنه . أسند الله سبحانه الإتيان ببدل المنسوخ إلى نفسه . وما يأتي به سبحانه هو القرآن . فالذى ينسخ القرآن هو القرآن لا السنة . وأنه جعل المأتى به بدلاً خيراً من المنسوخ أو مثلاً له . والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثلاً له . فاستبان أن السنة لا تنسخ القرآن .

الثاني : قوله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ودلالاتها على المطلوب . أن السنة جعلت بياناً للقرآن . فلو كانت تاسخه له لم تسكن بياناً له وإنما هي رافعة .

وجواب هذا سهل متى عرفنا أن السنة من الله سبحانه وتعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ، « ألا وإنى قد أتيت القرآن ومثله معه » فالسنة من الله تعالى كالقرآن . والرسول مبلغ عن ربه . واندفع بهذا القول بأن ما يأتي به سبحانه هو القرآن . وأيضاً إذا عرفنا أن الخيرية أو المثلية إنما هي في الحكم بالنظر إلى المكلف في عاجله أو آجله . لم يكن ثمة مانع من أن يكون حكم في السنة هو خير أو مثل لما في الكتاب . فليس المراد خيرية في اللفظ أو مثلية فيه . إذ البشر بما فيهم أفصح الخلق عاجزون عن الإتيان بمثل . أو حتى بأقصر سورة منه . فاندفع أن السنة ليست خيراً من القرآن أو مثلاً له . وإذا كان النسخ نوعاً من أنواع البيان . كان شأنه شأن البيان بتخصيص العام . وتقييد المطلق . وتوضيح المجمل . والسنة صالحة لذلك كله بالنسبة للقرآن اتفاقاً . فالنسخ جائز كذلك . إذ السكل بيان .

« ويعد » فإذا كان كل من الكتاب والسنة من الله . وكان الحكم الثابت في كل منهما حكماً من الله سبحانه . فأى مانع يمنع أن يكون أحدهما مبيناً للآخر ؟ بل أى مانع يمنع أن يكون أحدهما رافعاً للآخر وناسخاً له ؟ ولو أمكن أن يقال : إن الاختلاف إنما هو في النسخ بالسنة الراجعة إلى

الاجتهاد . لكان له وجه . ولم يكن بينه وبين ما ذهب إليه الجمهور تعارض أو لعل للشافعي فهماً خاصاً في الآية لم ينقل ولم نقف عليه .. وإلا فالمسكبة واضحة ، وخصوصاً بعد القول بأن الكل من الله وأن اختلافهما في بعض أحكام النظم . كالإعجاز والتعبد بالتلاوة مثلاً . لا أثر له في ذلك . أى أن الكل من عند الله . وإجلال الشافعي رضي الله عنه يجعلني أقول لعل مراده ذلك والله أعلم .

الخلافية الثانية : وهي نسخ القرآن بأخبار الأحاد .

وهنا مقامان — الأول : الجواز . وقد اتفق الناس على جواز نسخ المتواتر دومنه القرآن ، بالآحاد عقلاً . إلا ما نقل عن قوم أنه ممتنع . وهو غير معتد به . لأنه ما دام قد ثبت الاحتجاج به كما يحتاج بالمتواتر . فكل ما يجوز للمتواتر يجوز له من غير فرق .

والثاني . الوقوع وقد اختلفوا فيه على مذهبين :

١ — لم يقع نسخ القرآن وهو متواتر ، بالآحاد . ٢ — أنه وقع . للقائلين بالوقوع . قوله تعالى : قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحماً خنزير . الآية ، والوجه من ذلك أن الآية حصرت المحرمات في أربعة . فما عداها باق على الحل . وقد نسخ منه أشياء كما ورد أن الرسول نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخالب من الطير . . . وهو خبر آحاد .

والجواب من وجهين :

الأول . أن الآية ليست منسوخة . وذلك لأن الله أمر الرسول أن يقول لهم . لا أجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة بدليل «أوحى» فيكون غير المذكور في الآية باقياً على البراءة الأصلية . ورفعها ليس بنسخ إذ هو رفع حكم شرعي

الثاني . وعلى تسليم أن الآية تعم الحاضر والمستقبل . فالحديث مخصص لا ناسخ . وأحسن ما قيل في هذه الآية . هو ما قاله الشافعي ... ونص عبارته كما في الإتيان للسيوطي .. ليس المراد الحصر . فإن الكفار لما حرموا ما أحل الله . وأحلوا ما حرم الله . وكانوا على المضادة والمخادة . جاءت الآية مناقضة لغرضهم . فكأنه قال . لا حرام إلا ما أحل الله من الميتة والدم الخ . ولا حلال إلا ما حرمتوه . ويكون الكلام حينئذ نازلاً منزلة من يقول لك . لا تسلم اليوم زيدا ، فتقول له : لا أكلم اليوم إلا زيدا . والغرض من ذلك المضادة والمخادة لا النفي والإثبات على الحقيقة ومفاده أنه ليس المقصود بيان حل ما وراء المذكورات . إذ القصد إثبات التحريم لإثبات الحل . . قال إمام الحرمين . وهذا في غاية الحسن من الشافعي . فهو وجه ثالث في الجواب عن الآية .

المنسخ بالقياس

والذي يمكن أن ينسخ به . (١) كتاب (٢) سنة (٣) إجماع (٤) قياس ويجمع الأولين نص ... فيتحصل أن المنسوخ به . إما نص من الكتاب أو السنة وإما إجماع وإما قياس .

وقد اتفقوا على أنه لا ينسخ الإجماع . إذ من شروطه أن لا يصادم قاطعاً فبقى النص والقياس ، وقد اختلفوا في ذلك على الوجه الآتي :

١ — ذهب الكثير من الأصوليين إلى أن القياس إنما ينسخ فقط قياساً آخر أدنى منه : فلا ينسخ نصاً ولا قياساً مساوياً ، كما لا ينسخ إجماعاً ، ولزم أن يكون القياس الناسخ أجلى . والقياس المنسوخ أخفى ، ونوضح ذلك بمثال . إذا نص الشارع على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً . فعدينا هذا الحكم إلى السفرجل لمعنى تحقق فيه كالطعم مثلاً . ثم ورد نص من الشارع ببيع التفاضل في العنب فعدينا هذا الحكم إلى السفرجل . وما من شك في أن

القياس الثاني المقتضى لحل التفاضل في السفر جل إلحاقه بالعنب أجلى وأقوى من القياس الذي يقتضى إلحاقه بالبر . فحينئذ نسخ قياس جلى قياساً آخر خفياً .

وإنما لم يذسخ غير القياس من النص والإجماع . لأن من شروطه . كما سيأتى . أن لا يكون على خلافهما . فإذا تحقق نص أو إجماع يخالفه انتهى القياس وزال لزوال شرطه . وزوال الشيء لزوال شرطه أو هلته لا يكون نسخاً . وأما القياس المساوى فلا يذسخ بمثله . وإلا لزم تقديم أحد المتساويين على الآخر . وإنه تحكم وأما قياس أجلى . فهو ممتنع أيضاً . إذ يلزم عليه تقديم المرجوح على الراجح ، وإذا فليس الناسخ من القياس إلا الجلى ، وليس يذسخ منه به إلا الخفى .

٢ — يجوز نسخ النص بالقياس مطلقاً ، جلياً أو غير جلى . ووجهه أن القياس مستند إلى نص فسكاً أنه الناسخ . وهذا من الضعف بمكان . لأن حكم الأصل هو الذى ثبت بالنص . أما حكم الفرع فهو ثابت بالعللة الجامعة .

٣ — إن كان القياس جلياً جاز نسخ النص به ، وإن كان خفياً لا يجوز والجلى ما قطع فيه بنى الفارق بين المقيس عليه والمقبس . ومثاله : ما إذا ورد نص بجواز التفاضل في الفول . ثم ورد بعد ذلك نص بحرمته في العدس . ففسنا عليه الفول . لا شتراكهما في المطعومية والادخار . بل هما في الفول أظهر . أما إذا كان خفياً فلا يكون ناسخاً . كما إذا ورد نص بحرمته الربا في العدس . ثم ورد بعد ذلك نص بجوازه في الموز . فلو قيس عليه العدس كان القياس خفياً . لوجود الفرق بينهما في الاقتيات والادخار وإن كان كل منهما مطعوماً .

٤ - يجوز نسخ النص به في حياة النبي صلى الله عليه وسلم إن كانت علة منه صفة . فإذا كانت مستنبطة فلا ينسخ النص لضعفها . أو بعد حياة الرسول . فلا كذلك . لا انتفاء النسخ حينئذ .

ويمكن أن يقال : يجوز النسخ به بعد وفاة النبي عليه السلام . إذ قد تبين بالقياس أن مخالفه كان منسوخاً في زمنه عليه الصلاة والسلام .

وأخيراً فقد اختار الأمدى أن علة القياس إن كانت منه صفة . فالقياس المشتمل عليها . في معنى النص فيجوز نسخ النص والقياس به . وإن كانت مستنبطة . فلا يجوز النسخ به . قطعياً كان كقياس الأمة على العبد في التقويم على من أعتق نصيبه منها ، أو ظنياً . كغالب أقيسة الفقهاء كقياس البطيخ على البر في الربا لعلة الطعم ، والقطعي . ما تحقق فيه ، العلم بعلة الحكم وبوجودها في الفرع .

أما القطعي ذو العلة المستنبطة فلا يجوز النسخ به . لأن دليل الحكم المنسوخ إما نص خاص وإما إجماع وكلاهما مقدم على المستنبطة إجمالاً ، وإن كان نصاً عاماً . فالقياس مخصص لا ناسخ ، وإن كان قياساً . فالناسخ لا بد وأن يكون راجحاً على القياس المنسوخ . فلا يكون المنسوخ مقتضياً للحكم . فالقياس الثاني يبين أن الأول لم يكن ثابتاً . وذلك ليس بنسخ .

وأما الظني كذلك . فلا يكون ناسخاً لأنه ليس خطاباً شرعياً . هكذا قال الأمدى .

ولعله يكون قريباً من الصواب أن نقول : مادام متقرباً أنه لا قياس مع النص وهذا قول يشمل بعمومه كل أنواع القياس ، منصوص العلة ومستنبطها . قطعياً وظنياً ، فالقياس إذاً لا وجود له إذا خالف النص . فلا يصلح ناسخاً لنص من كتاب أن سنه .

وإذا كان القياس ظنياً . فلا وجود له مع القطعي ، ولذا لا يصلح ناسخاً للإجماع أيضاً .

وإذا كان القياس مظهرأ للحكم لا مثبتاً ، على ما سيأتي ، فإنه يجوز أن يكون ناسخاً لقياس آخر إن كانت المخالفة في أصل القياس دون فرعه . لأنه حينئذ من باب نسخ النص بالنص .

ولعل من الخير أن نختم الكلام على النسخ ببيان الفرق بينه وبين التخصيص ، ولا سيما أنهما يشتركان في أن كلا منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ . لغة .

الفرق بينهما من وجوه .

١ — التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم لم تكن دلالة اللفظ عليه مرادة للمتكلم ؛ أما النسخ فيبين أن ما خرج لم يرد التكليف به ، وإن كانت دلالة اللفظ عليه مرادة للمتكلم .

٢ — النسخ في واقع الأمر لا يكون إلا بخطاب من الشارع ، أما التخصيص فيكون به وبغيره .

٣ — النسخ رفع الحكم بعد أن ثبت ، والتخصيص ليس كذلك .

٤ — الناسخ لابد أن يكون متراخياً عن المنسوخ ، أما المخصص فيجوز أن يكون متأخراً وأن يكون مقارناً ويجوز أيضاً أن يكون متقدماً .

٥ — يجوز نسخ العام بحيث لا يبقى من حكمته شيء ، ولا يجوز تخصيصه كذلك .

٦ — يجوز نسخ شريعة بشرعية ، ولا يجوز تخصيصها بها .

٧ — التخصيص لا يرد على الأمر بأمور واحد ، والنسخ يرد عليه

أما بعد .

فقد انتهينا من الكلام عن القرآن والسنة وبعض من البحوث المتصلة
بهما من حيث هما دليلان من أدلة الأحكام ، وبقي أن نتكلم عن شيء يتصل
بهما من هذه الناحية أيضاً وذلك هو بعض أنواع من أنواع دلالة اللفظ على
معناه ، وقد أخرجنا هذا البحث ، وإن كان حقه التقديم في تقديرنا ، تمشياً
مع ترتيب المنهج الموضوع .

المنطوق والمفهوم

جدير بنا قبل أن نتكلم عن المنطوق والمفهوم وما معهما من دلالة
الاقتضاء والإشارة والإيماء . أن نبين في إيجاز أقسام الدلالة عند كل من
الحنفية والشافعية . وعلى الخصوص أقسام دلالة اللفظ . ليعلم أننا على أي
الاصطلاحين نتكلم .

قسم الحنفية الدلالة اللفظية أربعة أقسام . عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء
وقسمها الشافعية . إلى منطوق ومفهوم . وقسموا المنطوق إلى صريح
وغير صريح . الصريح . ما يعلم من اللفظ بمجرد العلم بالوضع . ويشمل
المطابقة والتضمن
وغير الصريح . هو الدلالة الانزامية . إن كان لازم مقصوداً من
اللفظ . تنوعت الدلالة إلى اقتضاء وإيماء .. وإن لم يكن مقصوداً
فالدلالة إشارة .

ثم قسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة . ومفهوم مخالفة .
واتضح من ذلك . أن تنويع الدلالة اللفظية إلى دلالة بالمنطوق ودلالة
بالمفهوم . إنما هو اصطلاح الشافعية دون الحنفية ، وبالبحث يتضح أن
المنطوق عند الشافعية . يشمل العبارة والإشارة والاقتضاء عند الحنفية .

ومفهوم الموافقة يسميه الحنفية — دلالة النص وما يسميه الشافعية مفهوم المخالفة يسميه الحنفية — تخصيص الشيء بالذكر

أما المنطوق . فهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق . وما واقعه على المعنى . وإضافة محل إلى النطق إضافة للبيان . وفي . للسببية . والمعنى إذا أن المنطوق معنى يستفاد من اللفظ بسبب النطق ، أى أن العلم به لا يتوقف على شيء أكثر من سماع النطق باللفظ . ومثاله قوله تعالى « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » فالقنطار معلوم من اللفظ بمجرد النطق به وحكمه وهو الأداء عند الائتمان كذلك . وما نقص عن القنطار . لا يعلم من اللفظ كذلك فليس منطوقا .

وأما المفهوم . فهو ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق . أى أنه معنى يستفاد من اللفظ . لكن بغير سبب النطق . وإنما بسبب آخر . ومثاله . « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » ما نقص عن القنطار معلوم من اللفظ بسبب غير النطق وذلك واضح . فهو إذا مفهوم . وحكمه وهو الأداء عند الائتمان أيضا كذلك .

وإذا كان القنطار وحكمه عند الائتمان . وما نقص عنه وحكمه عند الائتمان أيضا كل منهما مفهوما من اللفظ . فما سر التفرقة بينهما ؟ ولم يختص أحدهما باسم المنطوق . واختص الثاني باسم المفهوم ؟ . يقول الأمدى بيانا لذلك لما كان الأول مفهوماً من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقي ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الأقسام .

ثم هو متنوع إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة . فإن كان المسكوت عنه ، وهو المفهوم ، موافقا للمنطوق في الحكم كان مفهوم موافقه ، ومثاله ما نقص عن القنطار إذا اتّمن بعض أهل الكتاب عليه ، فإنه يؤدى كالقنطار بل إنه أولى بالأداء ، ومثاله كذلك « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » المنطوق فيه عمل مثقال ذرة من الخير أو الشر .

ويعنى الأصولى : من ذلك أن يقول إن مفهوم الموافقة حجة تثبت به الأحكام كما تثبت بالمنطوق ، قال بذلك جمهور العلماء . ونقل عن دواد الظاهرى عدم الاحتجاج به دولم يثبت له دليل ... ومستند الجمهور فيما قالوا به ، هو قضاء اللغة بذلك من غير نسكير ، إذ اتفق السكل على تحريم ضرب الوالدين فهما من تحريم التأفيف لهما ، وفهموا حرمة إحراق مال اليتيم من قوله تعالى « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » وفهموا من قول النبي عليه السلام « من سرق عصاً مسلم فعليه ردها » رد ما زاد على ذلك ، وقالوا إذا حلف شخص لا يأكل عند فلان لقمة . اقتضى ذلك ألا يأكل ما زاد عليها ، ويحتمل أن فعل « وأمثال ذلك كثير وكثير .

غير أن منهم من يرى أن الدلالة على المفهوم وحكمه ، لفظية تعلم من اللفظ بمعونة الفهم من سياق الكلام ، ولا تحتاج إلى شيء أكثر من ذلك ومنهم من يرى أنها قياسية . تثبت بالقياس لوجود العلة الجامعة بين المقيس الذى هو المفهوم وبين المقيس عليه « الذى هو المنطوق » .

والحق الأول : لأن من شرط القياس « على ما سيبنى » ، ألا يكون الأصل مندرجا فى الفرع ، وهذا الذى معنا . قد يكون فيه ما يظن أصلا مندرجا فيما يظن فرعاً ، وذلك كما لو قال لآخر ، لا تعط فلان حبة ، فإنه يدل على المنع من إعطاء ما زاد على الحبة وهى داخلة فى هذا الزائد ، ومثل ذلك قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، يدل على أن ما زاد على الذرة حكمه كحكم الذرة ، والذرة جزء من هذا الزائد .

وأما مفهوم المخالفة : فهو ما يكون المفهوم فيه مخالفاً للمنطوق فى الحكم ومثاله قوله تعالى « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة » وقول القائل

أكرم الطالب المجد ، وقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » مفهوم الأول : أن المدين إذا كان موسراً لا ينتظر ، ومفهوم الثاني : أن الطالب غير المجد لا يكرم ، ومفهوم الثالث : أنه إذا كان الجاني بالنبأ غير فاسق لا يكون التبيين مطلوباً . وكل منها مخالف للمنطوق في الحكم فيكون مفهوم مخالفة .

وغرض الأصوليين بالبحث فيه إنما هو إثبات التعويل عليه في استنباط الأحكام أو عدم الاعتماد عليه في ذلك . ونقدم لذلك مقدمة نقول فيها : —

مفهوم المخالفة إنما يكون إذا كان في الكلام ما يفيد تخصيص المنطوق بالحكم . وهو إما صفة . وإما شرط . وإما غاية . وإما عدد . وإما لقب . وإما استثناء . وإما حصر . وتبعاً لذلك تنوع هذا المفهوم إلى .

١ — مفهوم لقب . وهو الذات يعلق عليها الحكم . اسماً وكنية . أو لقباً . في متعارف النحويين . نحو العالم زيد .

٢ — مفهوم الصفة . نحو « مطل الفتى ظلم » .

٣ — مفهوم الشرط . نحو « وإن كن أولات حمل فاتفقوا عليهن حتى يضمن حملهن » .

٤ — مفهوم الغاية . فإن طلقها من بعد فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره .

٥ — مفهوم العدد والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء . فاجلدوهم ثمانين جلدة :

٦ — مفهوم الحصر بإنما . أو بما وألا . نحو « إنما الولاء لمن أعتق ... إنما الشفعة في المالم يقسم .. » ونحو « ما نعبدكم إلا بقربونا إلى الله زلفى » .

٧ — مفهوم الاستثناء . مثل . « وبشر الذين كفروا بعذاب أليم . إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم » . . .

وإذا كان التقييد بشيء من ذلك يكون المقصود به مرة إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المفهوم . ويكون المقصود به مرة أخرى شيئاً غير ذلك فإن مفهوم المخالفة لا يتحقق إلا إذا كانت فائدة القيد هي إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المسكوت . . . فإن كانت شيئاً غير ذلك فإن المفهوم لا يتحقق .

وإذا فهو لا يتحقق في الصور الآتية : —

١ — إذا كان القيد كاشفاً عن حقيقة المقيد . كما في قوله تعالى . « إن الإنسان خلق هلوعاً . إذا مسه الشر جزوها . وإذا مسه الخير منوعاً » .

٢ — إذا كان القيد بياناً للواقع . كقوله تعالى « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » وكقوله تعالى ، لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة .

٣ — إذا كان التقييد بقيد هو الغالب من أحوال الناس . كما في الآية ... « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » .

٤ — إذا كان القيد مقصوداً به المدح أو الذم ، نحو جاء محمد العالم أو الجاهل .

إن شيئاً من ذلك ونحوه . من كل ما يكون التقييد فيه لفائدة غير إثبات الحكم للمنطوق ونفيه عن المفهوم . لا يتحقق فيه مفهوم المخالفة .

فإن أخذ الكافرين أولياء منهي عنه . كانت موالاتهم بدلاً من موالاته

المؤمنين أو مبتدأة. وأكل الربا منهي عنه. كان أضعافاً مضاعفة. أو كان غير ذلك. . . والرببية حرام مطلقاً متى دخل بأمرها. كانت في الحجر أولم تكن —

إن تحقق مفهوم المخالفة .

فيرى الشافعية أنه حجة تثبت به الأحكام . أي أنه دليل يعلم منه أن حكم المسكوت مخالف لحكم المنطوق . . فمثلاً . قوله تعالى في شأن الرببية . « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » ، فيه قيدان . الأول . قوله « اللاتي في حجوركم » . والثاني قوله « اللاتي دخلتم بهن الأول هو الغالب من أحوال الناس فلا يتحقق فيه مفهوم المخالفة كما سبق . والثاني المقصود منه إثبات تحريم الرببية عند الدخول بالأم ونفي تحريمها إذا لم يحصل دخول بالأم . وهذا هو دليل هذا الحكم . ولا يحتاج العلم به إلى دليل آخر . هذا هو رأي الشافعية من الأصوليين : —

ودليلهم أن أبا عبيد القاسم بن سلام . وهو إمام من أئمة اللغة ، فهم من قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لي الواجد يحل عرضه وعقوبته » ، ومن قوله عليه السلام « مطل الغني ظلم » ، لي الواجد مما طلة المدين القلدر على الأداء فهم أبو عبيد من الحديثين ، أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته ، وأن مما طلة غير الغني ليست بظلم : وهذا الفهم في الحديثين هو عين ما فهمه فيهما الشافعي رضي الله عنه . وهو من هو بين علماء اللغة ، ولولا أن هذا المعنى ، هو ما تعطيه اللغة ما فهماه « بل لما نقله عنهما من نقل ، وإنهم لكثير ولولا أن لهما سنداً في ذلك ما قالاه . اسمع ما يروى مستفيضاً . لما سمع يعلى ابن أمية قوله تعالى « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن أن يفتنكم الذين كفروا » ، قال لعمر رضي الله عنه . ما بالناس نقصر وقد أمننا . ؟ فهم أن التقييد بالشرط يدل على انتفاء الحكم « وهو القصر » عند انتفائه . ولم ينسرك عليه عمر فهمه . بل أقره عليه . وقال : لقد عجبت مما عجبت منه . فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ... لم يكتف عمر بإقرار يعلى على فهمه . بل أعلمه أنه هو نفسه أيضاً قد فهم هذا الفهم . فسأل الرسول فأجابه بما علمت ... أليس في قول عمر . لقد عجزت عما عجزت منه . دلالة أوضح للدلالة على أن التقييد بالشرط يدل بحسب الأصل على نفى الحكم عند عدمه . ؟ لولا أنه كذلك في قواعد اللغة وفي استعمال الشارع ما كان العجب من عمر . بل لم يكن من النبي عليه السلام إقرار لفهمه . مع بيان سر العدول عن موجب الأصل . لكن ذلك هو الذي كان .

لذلك ولغيره من الأدلة قال الشافعية بمفهوم المخالفة . ووافقهم في ذلك المالكية والحنابلة .

أما الحنفية : فقد ذهبوا إلى عدم الاحتجاج به قائلين . إن تقييد الحكم بالصفة مثلاً لو دل على نفى الحكم عند نفىها ، فطريق العلم بذلك . إما العقل وإما النقل . الأول لا يفيد . إذ لا مجال للعقل في اللغة . والنقل إما متواتر ولا سبيل إليه لتعذره . وإما آحاد وهو لظنيته لا يثبت اللغة . ثم يردون استدلال الشافعية ومن يوافقهم بما ينقلونه عن الأخفش ومحمد بن الحسن مخالفاً ما ينتقل عن الشافعي وأبي عبيد . ويقولون إن كان الأخيرين بين علماء اللغة ليس بأدنى منزلة من مكان الشافعي وأبي عبيد . ومع التعارض لدلالة

ويقولون أيضاً لا حجة فيما يروى عن عمر ويعلى لأنه خبر آحاد ، ولا عبرة به ولم سلم اعتباره فانه لا يدل . إذ يحتمل أنهما فهما عدم القصر حالة الأمن استصحاباً للأصل . لا فهما من اللفظ .

وفي تقديرى أن هذا الكلام من الحنفية لا يقصد منه إلا مجرد المعارضة . وإلا فكيف يسندون إلى عمر ويعلى فهم عدم القصر عند الأمن استناداً إلى الأصل إذ ذلك خلاف مذهبهم . فإن القصر عندهم عزيمة . وذلك واضح في أن مقصودهم إنما هو الإلزام لا غير ؛ : وإذ كانت المسألة اجتهادية يكفى فيها

الظل قطعاً . وخبر الواحد يحصله ولا كلام ، فكيف يقولون إن الأحاد لا تفيد ؟ . . . ولعل أحسن ما يقال لهم ، إن البحث لغوي . واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم به معلوم وثابت ، ضرورة أن التقييد لابد أن يكون لفائدة ، وإلا كان لغوا يصان عنه كلام آحاد الناس فأولى أن يصان عنه كلام الله ورسوله . . . وإذ كانت الفائدة متمحضة في إثبات الحكم المنطوق ونفيه عن المفهوم كانت معتبرة وكان مفهوم المخالفة مقبولا وحجة وطريقا معتبرا يعتمد عليه في تعرف الأحكام . . .

والتقييد بغير الصفة كالتقييد بالصفة لأن السكل صفة معنى .

وكلام الأصوليين بعد ذلك تطويل لا طائل تحته . . .

وأخيرا فينبغي أن يكون معلوما أن القائمين بحجية مفهوم المخالفة يقولون إنه حجة بجميع أنواعه ، إلا مفهوم اللقب فلم يقل به إلا الدقائق الصيرفي من الحنابلة وابن خوين من المالكية ، واللقب هو الاسم ، سواء كان علما أو غيره ، نحو البر بالبرابا . الحديث ، ونحو في الغنم زكاة ، ونحو محمد عالم فإن إضافة الحكم إلى الاسم أيا كان نوعه لا يدل على نفي الحكم عن غير المسمى بهذا الاسم . . . وينبغي أن يكون معلوما أيضا أن الحنفية كما سبق لا يرون الاحتجاج بشيء من مفاهيم المخالفة ، وإن كان حكم المفهوم مخالفا لحكم المنطوق فبستنده عندهم شيء آخر ، غير اللفظ .

دلالة الاقتضاء

هي دلالة اللفظ على مقدر يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا .

الأول . كقوله عليه السلام « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »

وقوله « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وقوله « رفع عن أمي الخطأ والنسيان » ومثل « إنما الأعمال بالنيات »

صدق التسليم بهذا الكلام يقتضى مقدراً ، هو الصحة مثلاً في الأول .
والكمال مثلاً في الثاني ، والإيثار في الثالث ، والإجزاء مثلاً في الرابع .

والثاني : مثل قوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم ، حرمت عليكم الميثة أحلت لكم بهيمة الأنعام ، وأسأل القرية التي كننا فيها » : — صحة هذا الكلام عقلاً تستدعي مقدراً هو الاستمتاع والانتفاع ، والأهل مثلاً :

والثالث . نحو أعتق عندك عتي بألف . ونحو ما لو أشار إلى عبد مملوك لغيره وقال . والله لأعتقن هذا العبد .. صحة هذا الكلام شرعاً تستدعي تقدير مثل لا شترينه في الأول . ومثل مملوكي في الثاني . ضرورة أن العتق لا يصح شرعاً إلا في مملوك .

صدق الكلام أو صحته الذي لا يتم كل منهما إلا بمقدر يسمى مقتضى بكسر الضاد . والمقدر الذي يتم به الصدق أو التحقق به الصحة . يسمى مقتضى نفتح الضاد .

دلالة الإشارة

هي دلالة اللفظ على معنى لازم غير مقصود . ومثالها قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » . القصد منه تقرير النفقة على الوالد . وتدل بطريق الإشارة والالتزام على اختصاص المولود بالوالد من جهة النسب ... ومثالها الدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر المستفاد ذلك من قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » مع قوله « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » . المقصود من الآية الأولى بيان أكثر

مدة الرضاع . والمقصود من الثانية بيان حق الوالدة على الولد . وتعليل ذلك بما تقاسيه في الحمل والرضاع . وضمهما إلى بعض يدل بطريق الإشارة والالتزام على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر .

ومن أمثلتها أيضاً قوله تعالى : أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ، يدل بطريق الإشارة على أنه يجوز للصائم أن يصبح جنباً .

ومن أمثلتها كذلك الدلالة على أن أكثر مدة للحيض وأقل مدة للطهر هي خمسة عشر يوماً أخذاً من قول الرسول عليه السلام في حق النساء . إنهن ناقصات عقل ودين . فقيل له : وما نقصان دينهن ؟ . فقال تفقد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تهمل : وقد سبق لبيان نقصان دينهن . واستلزم تقدير أكثر مدة الحيض وأقل مدة الطهر .

« دلالة الإيما »

الإيما في اصطلاح الأصوليين . قرن وصت بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره علة لهذا الحكم لكان الكلام لغوا .

ومن أمثلته ما يروى أن أعرابياً جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام وقال له ، هل سكنت يا رسول الله . فقال له النبي . ما شأنك ؟ قال وقعت على امرأتى في رمضان . قال النبي . فهل تجد رقبة تعتقها . ؟ قال لا ، قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين . ؟ قال لا . قال فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال . ما بين لا بتيها أهل بيت أفقر مني يا رسول الله . فقال له النبي اجلس . ثم أتى النبي بعرق فيه تمر . فقال خذه وأطعمه أهلك فقربان قوله عليه السلام . هل تجد رقبة الخ بقول الأعرابي وقعت على امرأتى يفيد أن الوقاع علة في الكفارة . إذ معنى قول الرسول عليه السلام ، هل تجد الخ . لزمته الكفارة .

ومن أمثلته أيضاً . إن الأبرار في نعيم وإن الفجار في جحيم . والسارق
والسارقة فاقطعو أيديهما . —

لولا أن البرعلة في النعيم وأن الفجر علة لاستحقاق الجحيم ، ما حسنت
المقابلة .. ولولا أن السرقة علة للقطع لكان ترتيبها عليها بالفاء لغواً وعيباً ..

وإلى هنا نكون قد انتهينا من الكلام عما يتصل بالقرآن والسنة حسب
المنهاج المقرر ، ونتبع ذلك بالكلام عن الإجماع . فنقول وبالله التوفيق :

« الإجماع »

يقول الغزالي في المستصفى : « ومن حاول إثبات كون لإجماع حجة
افتقر إلى تفهيم لفظ الإجماع أولاً . وبيان تصوره ثانياً . وبيان إمكان
الإطلاع عليه ثالثاً وبيان الدليل على كونه حجة رابعاً » ، وهذا نهج واضح
في البحث نسلكه إن شاء الله .

تعريف الإجماع . هو في اللغة مصدر أجمع . يتعدى بنفسه . فيكون
بمعنى العزم ومنه . فأجمعوا أمركم . ولا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل .
وهو بهذا المعنى يتحقق من الواحد والكثير . ويتعدى بعلى . يقال أجمع
القوم على كذا . أى اتفقوا عليه . قال أبو علي الفارسي . أجمعوا إذا صاروا
ذوى جمع . كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر . وكأنه في معنى
النسب .. وهو على هذا الوجه لا يتحقق إلا من متعدد ... والمعنى الثاني
أنسب للمعنى الاصطلاحي للإجماع : —

في أى المعنيين هو حقيقة . العزم أو الاتفاق ؟

ذهب الغزالي إلى أنه مشترك لفظي بينهما . فهو حقيقة في كل منهما .

وذهب غيره إلى أنه موضوع للعزم . غير أنه إن كان من جماعة لزم الاتفاق
ضرورة : —

الإجماع في اصطلاح الأصوليين :

اتفاق المجتهدين من أمة محمد . صلى الله عليه وسلم . في عصر على أمر
من الأمور ...

المراد باتفاق المجتهدين . اشتراكهم في الاعتقاد أو في القول . أو ما في
معناها من التقرير والسكوت . عند من يكتفى بذلك في تحقق الإجماع ...
فاتفاق جنس يشمل ما أسلفنا . والمجتهدون . مراد منه جميعهم . فالإضافة
استغراقية . ويخرج به شيان . اتفاق العوام . لأنه بغير دليل . واتفاق
بعض المجتهدين . لأن العصمة للكل . فإذا انفرد مجتهد واحد في عصر لم
ينعقد به إجماع . ولو كان قوله حجة ... ومن أمة محمد .. قيد خرج به اتفاق
غيرهم .. سواء قلنا إنه ليس إجماعاً . أو كان إجماعاً قبل نسخ شريعتهم ... وإنما
خرج لأننا بصدد تعريف الإجماع الذي هو أحد الأدلة على أحكام الشرع
في دين محمد صلى الله عليه وسلم . وعلى أمر من الأمور شامل لأربعة أشياء
للشروعات . كل البيع ... وللغويات . ككون إلغاء التعقيب . وللعقليات
كحدوث العالم . وللدنيويات . كسياسة الرعية وتدير الحروب .. ثم هو أيضاً
يشمل الأقوال والأفعال والإثبات والنفي ... والكلام إنما هو في أي من
الأربعة يتحقق الإجماع : — ؟

أما الأول والثاني فلا نزاع فيهما . وأما الثالث : فقد قال إمام الحرمين .
لا أثر للإجماع في العقليات . لأن المعول عليه فيها إنما هو الأدلة القاطعة .
فتى وجدت لم يعارضها شقاق : ولم يعضدها وفاق .. والمعروف أن الإجماع
يتحقق فيها : وأما الرابع ففيه رأيان أصحهما عند ابن الحاجب والآمدی أن

الإجماع يتحقق فيها : - فتحصل أن الإجماع يتحقق في الأربعة . وهو حجة فيها كلها : -

وقيد في عصر . لا بد منه في التعريف . إذ لو خلا منه لكان لما يستحيل حصوله . لأن المجتهدين من أمة محمد مراد بهم السكل من زمنه . صلى الله عليه وسلم . إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . ومن المستحيل أن يجتمعوا فلا بد من التقييد بعصر إذا ... وإذا كان الإجماع لا يتصور إنعقاده في حياة الرسول . ضرورة أنه إذا لم يكن معهم لم ينعقد إجماع . وإن كان معهم : فالحجة في قوله هو . . . وجب أن يزاد في التعريف « في غير حياة الرسول » . ثم إن بعضاً من العلماء يرى أنه لا ينعقد إجماع إلا بعد انقراض المجتهدين . وبعضاً منهم يرى أنه لا ينعقد إذا كان مسبوقاً بخلاف مستقر .

وهؤلاء وهؤلاء يزيد كل منهم في التعريف ما يلائم مذهبه . فزيد الأولون إلى انقراضهم . . . ويزيد الآخرون « مع عدم سبق خلاف مستقر .

حجية الإجماع وشبه المخالفين

عامة المسلمين على أن الإجماع ثالث الأدلة الشرعية بعد الكتاب والسنة وأنه دليل مستقل بإفادة الأحكام . وأنه متحقق ومتقرر لم يناع في ذلك إلا شذوذ منهم . على خلاف في منازعاتهم « فقد نسب إلى النظام أو إلى بعض أتباعه استحالة الإجماع عادة . ومن ثم لا يكون دليلاً . . ونقل عن الشيعة إنكاره . إذ مذهبهم أنه لا بد من إمام معصوم في كل عصر . وقوله هو الحجة فالو وافقه غيره لم يكتسب قوله حجة بهذه الموافقة . ومن هنا كان لإجماع عندهم على الحقيقة . . والخوارج يرون حجية إجماع الصحابة قبل الفرق فقط وأما بعدهما فلا : ولا يتحقق إجماع في غير طائفتهم .

لأنهم يزعمون أنهم هم المؤمنون دون سواهم .. وإذا فهم يعترفون بالإجماع وإن قصروه على بعض صورته ..

ومما ينقل عن الإمام أحمد وضى الله عنه أنه قال « من ادعى الإجماع فهو كاذب » فزعم بعض الناس أن هذا منه إنكار للإجماع — ويبعد هذا

الزعم ما قاله ابن الحاجب . إنما هو . أى ما قاله الإمام أحمد . إنكار على فقهاء المعتزلة . يدعون إجماع الناس على ما يقولون . مع أنهم من أقل الناس معرفة بأحوال الصحابة والتابعين : ومما يقطع في إبعاد هذا الزعم ما أخرجه البيهقي عن أحمد أنه قال . أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة يريد « وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » — وإن لم يكن ذلك فلعل ما كان منه إنما هو مجرد استبعاد لا نفاد ناقل الإجماع بالنقل دون سواه .
ورغما عن كل هذا فإن كثيراً من الناس لا يزالون ينسبون إلى الإمام أحمد أنه ينكر الإجماع

وابن القيم في إعلام الموقعين ج ١ — ص ٣٢ ، ٣٣ كشف عن وجه الحق في هذا المقام . فقال وهو يبين الأصول التي كان الإمام أحمد يبنى عليها فتاواه

« وكانت فتاواه مبنية على خمسة أصول . أحدها النص فإذا وجد النص أفق بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف . الذي يسميه كثير من الناس إجماعاً وبقد موته على الحديث الصحيح .. وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع ولم يسخّ تقديمه على الحديث الثابت وكذلك الشافعي أيضاً نص في رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه بخلاف لا يقال له إجماع . ونقظه « ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعاً » . وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل . سمعت أبي يقول . ما يدعى

الرجل فيه الإجماع فهو كاذب . من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس
اختلفوا ما يدريه ولم ينته إليه . فليقل . . لا نعلم الناس اختلفوا . . .

وواضح من ذلك أن الإجماع الذي ينسكه الإمام أحمد ويصف مدعيه
بالكذب . ليس هو الإجماع المعروف . وإنما هو شيء آخر . هو ألا يكون
لدى شخص علم . بخالف في حكم فيزعم أن هذا الحكم مجمع عليه . وليس
عدم العلم بالخالف طريقاً لإثبات الإجماع . ضرورة أن عدم العلم لا يدل
على عدم الوجود . فإنكار الإمام أحمد لهذه الصورة من الإجماع ليس إلا
إجلالاً للشريعة وتقديراً للنصوص متى صح سندها وحرصاً عليها أن
تتعطل أو يقدم عليها مجرد الجهل بالخالف . . . عدم بالخالف الذي يسميه بعض
الناس إجماعاً هو ما ينكره الإمام أحمد وفرق بينه وبين الإجماع المعروف

ولعل في ذلك ما يدفع التهمة عند الإمام أحمد رضى الله عنه

ومهمنا إنما هو بيان شبهة منكريه ثم التعقيب عليها بما يحتجها من أساسها

إن شاء الله . . . وإليك ما قالوه سلسلة من المحالات : —

أولاً : أنه مستحيل عادة . ثانياً : على تسليم ثبوته في نفسه . فثبوته
عن المجموعين أنفسهم محال . ثالثاً : لو سلم ثبوته عنهم فنقله إلى من يحتج
به مستحيل . . . وما نحن بفصل ذلك فنقول : —

أما الأول : وهو استحالة في نفسه عادة فيبانه كما يقولون . من وجهين .

١ — إن انتشار المجتهدين في أقطار الأرض . باديها وحاضرها . شرقها
وغربها . شمالها وجنوبها . قاض قضاء بينا بامتناع نقل حكم واحد إليهم
حتى يجتمعوا عليه .

٢ — لو كان إجماع فلا بد له من دليل : وهو إما قطعي وإما ظني .
وكلاهما لا يتحقق معه إجماع . لأنه إن كان قطعيًا فالعادة تحيل عدم العلم

به والاطلاع عليه . لأنه مما تتوافر الدواعي على نقله . واجتهادهم المستلزم
تقصيهم في البحث والتنقيب يوجب أن يكونوا مطالعين عليه . وحينئذ
يستغنى به عن الإجماع . . . وإن كان ظنيا فهو محط الاجتهاد وموضع
الاختلاف . والقرائح مختلفة والآنظار متفاوتة . فرب معنى ظاهر عند واحد
هو خفي لدى آخر . وحينئذ تقضى العادة بعدم اتفاقهم على مثله . وما
استحالة الاتفاق عليه إلا كاستحالة اجتماع الناس المختلفين على اشتهاه طعام
واحد في وقت واحد . . . والوجه من ذلك أن الإجماع لا يتصور وأنه
مستحيل أن يكون : —

وجواب هذه الشبهة : — أما عن الوجه الأول . فإن منقوض بإجماع
الصحابه لا اجتماعهم حينئذ : ويكفيها هذا . إذ مدعاهم أنه لا يمكن أن يوجد
إجماع وهو نفي مطلق . ومفاد ما قلنا أنه يمكن أن يكون إجماع . وهو يبطل
دعواهم . لأن الإيجاب الجزئي يناقض السلب السكلي . وملخصه أنهم يقولون
لا يمكن أن يوجد إجماع أصلا . ونحن نشبت وجود الإجماع وتحققه في
بعض الصور . فبطل مدعاهم ..

وأما عن الوجه الثاني بشقيه . فنقول . لا تحيل العادة عدم نقل القطعي
ولا يستغنى به عن الإجماع . إذ لا مانع من اجتماع دليلين على مدلول واحد ،
ثم إن للإجماع فائدة غير فائدة القطعي . وسنوافيك بما في القريب إن شاء الله .
وأما الظني فليس ثمة مانع أن يكون من الأدلة السمعية الظنية ما تقبله
الطبائع السليمة كلها لوضوحه : وقياسه على المأكول الواحد قياس مع
الفارق . ذلك لأن اختلاف الناس في الأمزجة والطباع يمكن أن يمنع
اجتماعهم على مأكول واحد . وليس الحكم كذلك . لأنه تابع للدليل .
فلا يمنع اجتماعهم عليه . قاطعا كان الدليل أو ظنيا :

المحال الثاني : وهو استحالة ثبوته عن المجمعين . . .

وبيانه أن ثبوته عنهم يتوقف على ١ — معرفة أهليتهم ٢ — ومعرفة

ما غلب على ظنهم ٣٠ - ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد . ولا سبيل
إلى واحد من الملائكة ...

أما الأول : فلا نتشارهم وتفرقهم في الأرض . ولجواز خفاء واحد منهم . كإسير أو محبوس . أو منقطع في جبل . فلا تمكن معرفة أعيانهم فضلا عن أقوالهم . ولجواز دخول واحد منهم وعدم ثبابة ذكره . لكونه غير معروف أصلا . أو غير معروف بالاجتهاد .

وأما الثاني : فلا حتم أن يكذب بعضهم فيفتى على خلاف اعتقاده خوفاً من سلطان جائر . أو مجتهد آخر ذى منصب أفتى بخلافه . أو لاحتمال عدم اجتهاده . أو التباس الأمر عليه .

وأما الثالث . فلاحتمال رجوع أحدهم قبل تقرر الإجماع . بأن يرجع
قبل قول الآخرين به فلم يجتمعوا على قول في زمان واحد ، ومفاده أن
الإجماع لا يتصور ثبوته عندهم ..

وهذه الشبهة : في جملتها وتفصيلها باطلة يبطلها أن ذلك كله غير متحقق
في إجماع الصحابة ، فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز . ومن
غادر الحجاز منهم كان معروفاً في موضعه غير مجهول . ، ولم يعرف عنهم
أنهم تركوا قولاً خوفاً من سلطان . وكيف ومعروف كالشمس في نصف
النهار ما قاله معاذ لعمر حين أراد جلد الحامل إن كان الله جعل لك سبيلاً
على ظهرها فلم يجعل لك سبيلاً على مافي بطنها ، فيكف عمر ويقول ، لو لا
معاذ لهلك عمر . ، ، وحين أراد رضي الله عنه تحديد المهور عارضته امرأة
وقالت ، أيعطينا الله ويمنعنا عمر ؟ ، فقال أصابت امرأة وأخطأ عمر . ،
وفي مرة يقول له أحد المغنومرين ، لو رأينا فيك أعواجاً لقومناك
بسيوفنا - وهذا عبادة السلمي يقول لعلي بن أبي طالب رأيك مع الجماعة
أحب إلينا من رأيك وحدك .

ولذلك لثري أن هذا الجواب يحصر الخلاف في إجماع الصحابة مع أن الدعوى عامة ، أى أن الإجماع حجة مطلقة ، كان من الصحابة أو من بعدهم إلى يوم الدين . فكيف الحال ؟ قال الإمام . والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته . إلا في زمن الصحابة . وقال أهل الظاهر . لا يحتاج إلا بإجماع الصحابة :

ورأى أن هذا الجواب مقصود به الرد على من يقول باستحالة ثبوت الإجماع عن المجامع ، فإن محصله إبطال هذه الدعوى العامة « ثبوت الإجماع عن المجامع مستحيل » باثبات صورة يتحقق فيها ثبوت الإجماع عنهم . أما أنه يتحقق في خير الصحابة فللعلم به طريق آخر . هو أنه لاستحالة في معرفتهم ومعرفة أقوالهم وما يتفقون عليه والوقت الذي يتفقون فيه مهما تباعدت ديارهم واختلفت أوطانهم . وواقع الأمر في زماننا خير شاهد على ذلك .

المحال الثالث : استحالة نقله إلى من يحتاج به بعدهم . وذلك أن طريق نقل الإجماع إما تواتر وإما آحاد . الأول محال . والثاني غير مفيد ..

وبيان الأول : أن العادة قاضية باستحالة النقل بالتواتر ، إذ من البعيد أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل التواتر في العصر الآخر . ويستمر هكذا طبقة عن طبقة حتى يصل إلينا ...

وبيان الثاني . أن الآحاد لا يفيد العلم والقطع بوقوعه ... وإذا فلا سبيل إلى نقل الإجماع عن المجامع .

والجواب : أن ذلك تشكيك في ضروري . فنحن نقطع بإجماع أهل كل عصر من لدن الصحابة حتى اليوم على تقديم القاطع على المظنون .

وما ذاك إلا بثبوته عنهم ونقله إلينا . وإنكاره مكابرة . وقد نقل إجماعهم على توريث الجدة وإجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل قبضه ، وعلى حرمة الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها . وغير ذلك كثير وكثير ...

... أما وقد بينا موجزاً من شبه المخالفين فسندف ذلك بالسلام على صحة الإجماع وإليك بعض الأدلة على ذلك :

الأول : قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسامت مصيراً » .

المشاقة أن يكون واحد في شق . أى جانب . والآخر في شق . أى جانب آخر . فشاق الرسول في جانب غير جانب الرسول . وسبيل المرء ما يختاره لنفسه من قول أو عمل . وسبيل المرء ما يختاره لنفسه من قول أو عمل . وغير سبيل المؤمنين أعم من الكفر فيصدق بما يخالف الإجماع :

وجه الدلالة في الآية أنها جمعت في الوعيد بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين . وسبيلهم ما يختارونه من قول أو عمل ... اتباع غير سبيلهم حرام وإلا لما توعد الله عايمه ، ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد وهي حرام باتفاق ، إذ لا يجمع بين حرام وغير حرام في الوعيد ، فلا يقال إن شربت الخمر وأكلت مباحاً عاقبتك — وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم والإجماع سبيلهم فيكون حجة .

وقد عورض هذا الاستدلال بوجوه نذكر من بينها : —

١ - الوعيد إنما رتب على الأمرين معاً فالجموع هو الحرام ، وليس يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه ، كتحریم الأختين ،

فتحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ليس حراماً وحده وليس متوعداً عليه : —

وجوابه : أنه لو صح للزم أحد الأمرين ، أن تكون مشاقة الرسول وحدها ليست حراماً ولا متوعداً عليها : أو يكون ذكر اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا وحشوا خالياً عن الفائدة : — والأدلة قاضية بأن مشاقة الرسول وحدها حرام ومتوعداً عليها وأن كلام الله يجب أن يصد عن اللغو والحشو ، فلزم أن كلام المؤمنين وحده حرام ومتوعداً عليه ، فاتباع غير سبيل المؤمنين وحده حرام وبطل ما قالوا .

٢ — الاستدلال بالآية إنما يتم لو كان الا اتباع عبارة عن مجرد الإتيان بمثل فعل الغير ، ولكنه ليس كذلك ، وإنما هو الإتيان بمثل فعل الغير لأنه فعله ، وإلا كنا أتباعاً لليهود والنصارى في الإيمان بالله ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام .

فالأحوال ثلاثة ١ — إتيان بمثل فعل الغير لأن الغير فعله . ب — عدم ذلك . ج — إتيان بمثل فعل الغير لدليل أو شبهة . لا لأن الغير فعله . الأول هو الا اتباع ، والثاني نقيضه ، والثالث واسطة بينهما ، وإذا فلا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم ، لأن احتمال الواسطة يمنع تعيينه ، ويستلزم ذلك عدم دلالة الآية على المطلوب .

وجوابه : أن الا اتباع في الآية مراد منه الموافقة والسلوك ، بدليل أنه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد إلى اتباع أحد ، بل لشبهة صرفته إليه كان مستحقاً للوعيد بلا خلاف . وكون السبيل مراداً منه السلوك والموافقة مؤيد بقراءة ابن مسعود « ويسلك غير سبيل المؤمنين » ، وبذلك انتفت الواسطة ، ولزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وتم الاستدلال ، فإن الإجماع سبيلهم أو من سبيلهم . —

هذا وفي الاستدلال بالآية كلام بعد الذي ذكرنا .. يضيق المقام عن ذكره واستقصائه ، غير أنه يحسن أن نقول إن بعضاً من الأصوليين ، كابن الحاجب والبرزدوى ، يرى أن هذه الآية ليس بقاطعة في حجية الإجماع لاحتمال أن يكون المراد ، ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي أو الاقتضاء به أو الإيمان . لا فيما أجمعوا عليه ، ومع الاحتمال لا يثبت القطع .

وتعقيباً على هذا أقول : إن ما ذكره من احتمال ، لا يستند إلى توجيه أقوى ، لأنه يصير اتباع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول بمعنى واحد ، فيكون تكراراً خالياً من الفائدة ، وأهل هناك من يقول إن له فائدة ، هي التشهير بالمخالفين بتعداد مساويهم . ورأى أن هذا لو قيل كان مجرد كلام ، فإن مشاقة الرسول تتحقق في كل ما ذكره ، وليس منه شيء يحتمل أن لا تناوله ، حتى يذكر مستقلاً تأكيداً لشمولها إياه ودفعاً لاحتمال خروجه وإذا لم يكن للتأكيد داع كان حشواً ولغواً ، وتعين أو ترخع أن اتباع غير سبيل المؤمنين شيء ومشاقة الرسول شيء آخر ، والتنديد بهم ، والتشهير بهم إنما يثبتان بتعداد مساويهم السكينة المتغيرة والمختلفة ، وإذا ما ذكره من احتمال لا يقدح بوجه معتبر في دلالة الآية على المطلوب دلالة قطعية .

وقد استند القائلون بحجية الإجماع إلى القرآن أيضاً ، وذلك قوله تعالى
وَكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس .

قال الجوهري : الوسط من كل شيء أعدله . قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، أي عدولاً . وجه الدلالة أن الله جعلهم عدولاً ، وعمل ذلك بسكونهم شهداء على الناس والشاهد لا بد أن يكون عدلاً ، فهذا من الله تعديل للأمة الإسلامية في مجموع أمرها لا في جميعهم ، فلا يلزم منه تعديل كل واحد لواقع العيان والمشاهدة ، فتعين أن يكون تعديلهم فيما

يجمعهم عليهم . فتجب عصمتهم في القول والفعل ، لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية ، فلا يعدلهم مع علمه بارتكابهم المعاصي .

ويناقش بوجهين :

١ — أن العدالة هي فعل الواجبات واجتناب المنهيات فهي فعل العبد .
والوسط فعل الله تعالى ، لقوله « جعلناكم » فيكون الوسط شيئاً آخر غير العدالة .

٢ — سلمنا أن الله سبحانه عدلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغوهم رسالات ربهم ، وعدالة الشهود إنما تفيد وقت الأداء لا قبله .
فتكون الأمة عدولا في الآخرة لا في الدنيا : وإذا فلا دلالة في الآية .

أما الأول : فجوابه . أن أفعال العباد من أفعال الله تعالى على رأى
أهل الحق .

وأما الثاني : فجوابه أن البيان يقتضى تعدل الأمة وتفضيلهم على
غيرهم .

فتعين حمله على الدنيا ، وبذلك تم الاستدلال بالآية على أن الأمة
الإسلامية في مجموعها معصومة من الخطأ ، فيكون ما يتفق عليه رأيهم
حجة واجب الاتباع .

الدلائل الثاني : ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . لا تجتمع
أمتي على ضلالة . سألت الله أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها . يد الله
مع الجماعة . من شد شد إلى النار . من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة
الإسلام . وفي هذا المعنى أحاديث كثيرة تواتر منها قدر مشترك . هو عصمة
الأمة عن الخطأ . والحض على إتباع ما تجمع عليه كلمتهم والتحذير من
مخالفة ذلك — وواضح منه . الأمر بإتباع الإجماع والاعتقاد عليه في
تعرف الأحكام :

والنافون لحجية الإجماع يقولون غير ما أسلفنا لهم من شبه . إن هذه الأدلة فوق ما يوجه إليها من نقض معارضة بما ينفي الإجماع ويبطل الاحتجاج به . وذلك آيات وأحاديث أظهرها من القرآن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً — ومن السنة حديث معاذ ، الذي بين فيه أنه يقضى بالقرآن فإن لم يجد قضى بالسنة . فإن لم يجد . اجتهد رأيه — فإن الآية أمرت بالرد إلى الله وإلى الرسول ولم تذكر شيئاً غيرهما يرجع إليه . . . وحديث معاذ بين أن الذي يعتمد عليه إنما هو القرآن والسنة والاجتهاد فقط ، فلو كان الإجماع مصدراً يرجع إليه في تعرف الأحكام لذكرته الآية فيما ذكرت أنه يجب الرجوع إليه . ولينبه معاذ فيما بين أنه يعتمد عليه — لسكن شيئاً من ذلك لم يكن . فالإجماع ليس حجة وليس دليلاً . . .

وبالرجوع إلى تعريف الإجماع يعلم أن الإجماع لا يتصور انعقاده في حياة الرسول . فعما نه لم يذكره فيما ذكر لأنه لم يكن متصور الوجود آنذاك . كما بينا في شرح تعريف الإجماع .

وبعد قليل سنقرر أنه لا إجماع إلا عن مستند ، أى دليل يعتمد عليه المجمعون في إجماعهم ، وسيأتى بإذن الله أن هذا المستند قد يكون قرآناً وقد يكون سنة . فالرجوع إلى الإجماع إذا ، رجوع في واقع الأمر إلى القرآن والسنة فيكون العمل به رداً إلى الله وإلى الرسول — وتم الاستدلال .

أنواع الإجماع

الإجماع كما سبق ، هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أمر ديني .

وجمهور العلماء على أن المعتبر والمعول عليه إنما هو اتفاق جميع مجتهدي

العصر — غير أن بعضاً من الناس يرى أن اتفاق بعضهم كاف في تحقق الإجماع لخصوصية في هذا البعض ، كاتفاق الشيخين أبي بكر وعمر ، واتفاق الخلفاء الأربعة .

واتفاق الصحابة ، واتفاق العترة ، واتفاق الشيعة — كل اتفاق من هذه الاتفاقات يعتبره فريق من الناس إجماعاً — فتكون أنواعاً للإجماع بهذا الاعتبار .

وليس شيء منها بإجماع عند الجمهور .

والمالكية من الجمهور الذين يشترطون لتحقيق الإجماع اتفاق مجتهدى العصر جميعاً .. ولكنهم مع ذلك يرون أن اتفاق أهل المدينة وحدهم إجماع يجب العمل بمقتضاه . . وليس ذلك نقضاً لمبدئهم ، وإنما هو استثناء ، سببه ما يقرره علماءهم من أن أهل المدينة أدرى الناس بأمر ما استقر عليه حال الرسول عليه الصلاة والسلام — وسواء درجنا على أن الإجماع هو اتفاق المجتهدين جميعاً ، أو أنه يتحقق باتفاق البعض منهم . فإنه باعتبار حصوله ووقوعه يتنوع إلى :

١ — إجماع عملي ٣٠ — إجماع قولى صريح وغير صريح :

أما الإجماع العملي : فهو عمل أهل الإجماع ، كلهم أو بعضهم ، فيما هو من باب الأفعال . فإذا شرع أهل الإجماع في المساقاة مثلاً ، كان ذلك إجماعاً على مشروعية ما عملوه . وفي كتب الأصول أن هذا النوع من الإجماع يفيد جواز المجمع عليه ، سواء كان مستحباً ، أو كان سنة . ولا يفيد الوجوب إلا بقرينة تدل على الوجوب . يرشد إلى هذا ما يروى عن عبيدة السلماني أنه قال : ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر . وهو واضح في أن هذا الإجماع لا يدل على الوجوب : فإن الأربع قبل الظهر سنة باتفاق :

وأما الإجماع القولي . فنه صريح : وهو أن يتكلم أهل الإجماع جميعاً بما يوجب الاتفاق . وذلك بأن يجتمعوا جميعاً في مجلس واحد ، وتتفق كلمتهم على حكم واحد فيما يطرح عليهم لمعرفة الحكم فيه ، أو تكون نازلة في عصرهم فيبين واحد منهم حكمها ، ثم يقول غيره فيها أو في مثلها بمثل الحكم الذي بينه الأول . ولو لم يجتمعهم مجلس واحد ، لا يشذ عن ذلك واحد منهم . وذلك كإجماعهم على خلافة أبي بكر رضى الله عنه . فإن الصحابة جميعاً بايعوه بأيديهم وقرروا ذلك بالسنتهم .

ومنه غير صريح : وهو أن يتفق بعض مجتهدى العصر على قول أو فعل ويعلم ذلك باقى المجتهدين فى عصرهم ، فيسكتون ، ولا يكون منهم اعتراف صريح ، ولا إنكار صريح . . . ويعرف هذا النوع بالإجماع السكوتي ، ويتحقق بقيوده .

١ — أن يكون السكوت بعد مضى مدة تكفى للبحث والتأمل ، وقدروها بما تقضى به العادة أنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف .

٢ — أن يكون السكوت مجرداً عن علامة الرضا أو عدم الرضا ، فإن وجد ما يدل على الرضا بالحكم كان إجماعاً صريحاً ، لا إجماعاً سكوتياً . وإن وجد ما يدل على عدم الرضا لم يكن إجماعاً أصلاً .

٣ — أن لا يكون السكوت لخوف فتنة من إبداء رأى . فإن كان فلا إجماع ...

٤ — أن تكون المسألة اجتهادية ، فلو أفتى واحد بخلاف الثابت قطعاً وسكت الباقى من المجتهدين — فإن هذا السكوت لا يكون دليل الموافقة .

هذا النوع من الإجماع ، يرى جمهور العلماء أنه حجة ، ومختار الآمدى وأبى الحسن السرخسى من الحنفية أنه حجة ظنية — ورأى الأكثر من

الحنفية أنه حجة قطعية ، نقل ذلك صاحب مسلم الثيوب . والمنقول عن الشافعي وابن أبان والباقلاني أنه ليس بإجماع بل ليس بحجة .

والعمل مستند الشافعي ومن معه فيما قالوا — أن السكوت كما يحتمل الموافقة يحتمل غيرها . إذ يحتمل أن يكون لعدم الاجتهاد في موضوع البحث . ويحتمل أن يكون تعظيماً للقائل وهيبة منه . ولا استدلال مع قيام الاحتمال .

والرأي أنه حجة ضرورة أن الوقوف على رأي كل مجتهد في كل حادثة خرج واضح . فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى من بعض والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع — وخصوصاً إذا كان المعروف من معتاد الناس أن يفتي البعض ويسكت الباقون ما دامت الفتوى على وفق ما عندهم واحتمال أن يكون السكوت لأمر آخر مجرد كلام يقال . ويبعده أنه إن كان من العالم بخطأ ما قيل . كان عدم نهى عن منكر . والعدالة تأباه . وصاحبه لا يكون أهلاً للاجتهاد . فلا اعتبار به . والقول بأنه قد يكون مهابة للقائل أو خوفاً منه قول غريب عند من يعرف أحوال الناس مع المفتين من الصحابة وغيرهم .

فهذا معاذ بن جبل يقول لعمر بن الخطاب وقد عزم على جلد الحامل : إن كان الله قد جعل لك على ظهرها سبيلاً ؛ فلم يجعل لك على ما في بطنها سبيلاً . فكيف عمر ويقول : لولا معاذ لهلك عمر .

وهذا أحد الناس يقول له . لما قال : من رأى منكم في أعوجاجاً فليقومه . والله لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناك بسيوفنا .

وهذه امرأة سمعته رضى الله ينهى عن المغالاة في المهور فتقول له : أيعطينا الله بقوله « وآتيتهم إحداهن قنطاراً » ، ويمنعنا عمر ؟ فيقول : أصابت امرأة وأخطأ عمر .

وهذا عبادة يقول لعل: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك
وإذا كان هذا شأن الناس مع عمر حين لا يرضون عن رأيه . وعمر هو
عمر . وكان هذا شأنهم مع علي ، وهو من هو ؛ فكيف يكون حالهم مع
غيرهما ؟ وإذا كان هذا هو حال الناس مع الصحابة فكيف يكون حالهم
مع غيرهم ؟ وكيف يجترىء بجترىء بعد هذا ويقول : لعل بعض المجتهدين
إنما سكوت عن حكم قاله غيره وهو مخطيء في تقديره ، مهابة أو خوف ضرر ؟

وأخيراً : فإن السكوت إنما يكون دليلاً على الرضا قبل استقرار
المذاهب . لأنه إن كان عن رضا فقد تم الإجماع بموافقتهم ، وإن كانوا
كتموا الحق وسكوتوا فقد بعدوا بذلك عن العدالة وفقدوا أهلية الإجماع ،
فتم الإجماع بالقائلين فقط ، وأما السكوت بعد استقرار المذاهب فلا يدل
على الموافقة ، حتى لو وجد مجتهدوا الحنفية والشافعية مثلاً وتكلم أحدهم بما
يوافق مذهبه ، وسكت الباقون لم يكن ذلك إجماعاً ، ولا يحمل سكوتهم على
الرضا لتقرر الخلاف .

إنكار الحكم الثابت بالإجماع

بعد ما علمت من الاختلاف في حججة الإجماع . وعلمت أن الحق هو
القول بحججته ، واعتباره مصدراً من مصادر التشريع ، من الخير أن تعلم
حال من أنكر حكماً ثبت بالإجماع .

يقول ابن الحاجب في ذلك : إنكار الحكم الثابت بالإجماع الظني ليس
بكفر ، أما القطعي ففيه مذاهب — المختار منها : أنه إن كان مشهوراً ، أي
صار معلوماً بالضرورة ، كالعبادات وحرمة الزنا والخمر ، فإنكاره
كفر ، لأن هذا الإنكار يستلزم تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام .
أما الإجماع الخفي غير المشهور ، فإن إنكاره ليس بكفر ، وذلك كالإجماع

على أن لبنت الإين السدس مع البنت تسكملة للثلثين ، وكل هذا في إنكار
المجمع عليه من أمور الدين . أما جاحد المجمع عليه من غير ذلك فلا —
كوجود باريس مثلاً .

مرتبة الاجماع من الكتاب والسنة

لتوضيح ذلك نقول : المتقرر الثابت عند المعتبرين من العلماء ، أنه :
لا إجماع إلا عن مستند . أى دليل يعتمد عليه المجتهدون في اتفاقهم على
ما يتفقون عليه . فإنه قول في الدين ، وهو بغير دليل خطأ لأنه قول بغير
علم والامة في مجموعها معصومة من الخطأ ، ولأن القول في الدين بغير علم
متوعد عليه ، قال تعالى : قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن
والإثم والبغى بغير الحق وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا
على الله ما لم تعلمون ، ولأن اختلاف الأفهام وتباين الآراء يمنع بحسب العادة
من الاتفاق على شيء إلا إذا كان مستنداً إلى سبب يوجب . . . وسند الإجماع يكون
قرآناً ويكون سنة ويكون غيرهما كما سيأتى :

وإذا فرتبة الإجماع من القرآن والسنة مرتبة الفرع من الأصل لأنه فرع
عنهما وتابع لهما — فلو وجد بينهما تعارض ، فإن لم يكن كل من النص
والإجماع قابلاً للتأويل ، تساقطا ، لأن العمل بهما ممأ غير ممكن ، والعمل
بأحدهما دون الآخر ترجيح بغير مرجع ، وإن أمكن التأويل أول القابل له
بأن يحمل كل منهما على حال خاصة .

وهذا كله حيث كانا ظنيين ، أما إن كانا قطعيين ، أو أحدهما قطعياً
والآخر ظنياً فسيأتى في مباحث القياس ، أنه لا تعارض بين قطعيين ،
لاستحالة ذلك . ولا بين قطعى وظنى — لإلغاء الظنى في مقابلة القطعى .

مستند الإجماع

سبق أنه لا إجماع إلا عن مستند ، وأن المستند قد يكون قرآناً وقد يكون سنة . . . ومعلوم أن السنة متواترة وغير متواترة . ولا خلاف في أن مستند الإجماع يكون قرآناً ويكون سنة متواترة ، وهل يجوز أن يكون خبر آحاد ، ويجوز أن يكون قياساً ويجوز أن يكون غير ذلك ، كاستطلاح أو استحسان مثلاً ؟ أو لا يجوز أن يكون شيئاً من ذلك ؟

جمهور العلماء على أن مستند الإجماع يكون قاطعاً كالقرآن والسنة المتواترة ويكون ظنياً . كخبر الواحد والقياس .

وداود الظاهري وأتباعه . والشيعة . ومحمد بن جرير الطبري . والقاشاني من المعتزلة . على أن مستند الإجماع لا يكون ظنياً — فلا ينعقد عن خبر الواحد والقياس ... لأن الإجماع حجة قطعية . وخبر الواحد والقياس ظنيان : فلا ينبغي عليهما ما يوجب القطع إذ الفرع لا يكون أقوى من الأصل — هكذا نقله البعض —

والمعروف أن مخالفتهم إنما هي في استناد الإجماع إلى القياس فقط — ووجه ذلك كما يقولون — أن الناس خلقوا مختلفين في أفهامهم وآرائهم فلا يتصور إجماعهم على شيء إلا لجامع جمعهم عليه . وكلام من التزموا طاعته وإنقاد والحكمه ، يصلح جامعاً ، وذلك هو القرآن والسنة . متواترة وآحاداً ، فأما الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعاً . والإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد في اجتهاده : والإجماع لا تجوز مخالفته فلو انعقد عن اجتهاد . لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق .

والإجماع لا يكون إلا بموافقة أهل العصر . ولا عصر إلا وفيه جماعة من نفاء القياس ... وكل ذلك يمنع استناد الإجماع إلى القياس :

وحجة الجمهور : أنه لا محال يلزم من استناد الإجماع إلى دليل ظني — ثم إن الأدلة الدالة على حجية الإجماع لم تفرق بين المستند إلى دليل قطعي والمستند إلى دليل ظني فالتخصيص بالمستند إلى قطعي . تخصيص بغير دليل وإنه باطل .

والقول بأن مخالفة المجتهد جائزة إجماعاً مسلم إذا لم يوافقه على اجتهاده مجتهدو عصره . أما إن وافقه فلا تجوز المخالفة .

والقول بأن نفاة القياس موجودون في كل عصر . وذلك يمنع انعقاد الإجماع عن قياس ، قول فاسد — فإن الخلاف في حجية القياس ، فوق أنه خلاف حادث ، ليس لأصحابه وجه يعتبر

وأخيراً فأى قيمة للاختلاف إذا كان الإجماع قد وقع فعلاً مستنداً إلى دليل قطعي ومستنداً إلى دليل ظني . وكما يقال . الوقوع أقوى أدلة الجواز ، وهاك صوراً من الإجماع نبين فيها مستند كل منها .

العبادات واجبة بالإجماع — ومستند هذا الإجماع نصوص القرآن الواردة في ذلك . من نحو قوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . كتب عليكم الصيام . ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » .

والإجماع منعقد على حرمة التفاضل في البيع بين نوعي كل صنف مما يأتي الذهب والفضة . والبر والشعير والتمر والملح — وسند هذا الإجماع ما يروى عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال .

« الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح . مثلاً بمثل يدا بيد . فمن زاد أو استزاد فقد أربى — الآخذ والمعطى فيه سواء — » رواه أحمد والبخاري .

والإجماع منعقد على توريث الجدة . وسنده ما يروى أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تطالب ميراثها . فقال لا أجد لك في كتاب الله شيئا ولا أعلم أن رسول الله قضى لك بشيء . فقام محمد بن سلمة . وروى أن رسول الله قضى لها بالسدس . فأنفذه لها أبو بكر وانهقد الإجماع على ذلك مستندا إلى هذا الخبر

والإجماع منعقد على حرمة بيع الطعام قبل قبضه : وسنده ما روى ابن عمر عن النبي عليه السلام أنه قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ، وهو آحاد .

والإجماع منعقد على إمامة أبي بكر — وسنده ما يروى أن الصحابة قالوا رضيه رسول الله لدينا . أفلا نرضاه لدينا : ؟ وهو قياس .

والإجماع منعقد على أن حد الشرب ثمانون جلد — وسند هذا الإجماع قياس الشرب على القذف لاشتراكهما في الافتراء ... يروى عن علي أنه قال إذا شرب سكر . وإذا سكر هذى . وإذا هذى افترى . وأرى أن عليه حد المفتزين .

والإجماع منعقد على حرمة التفاضل عند بيع نوع من الذرة بنوع منه وسنده قياس الذرة على البر . الوارد حكمه في الحديث .

ومن يرى أن المصالح المرسلة حجة يجب العمل بمقتضاها كما سيأتي . لا يمنع أن يكون سند الإجماع مصلحة مرسلة ومثاله

أجمع الصحابة على جمع القرآن في مصحف — وسند هذا الإجماع المصاحفة — لا النص ولا القياس .

وليكن معلوماً أن الإجماع المستند إلى المصلحة لا يكون دليلاً أبدياً
كغيره من الإجماعات المستندة إلى النص أو القياس . بل إذا أدى اجتهاد
المجتهدين إلى أن الحكم أصبح لا يحقق المصلحة جازت مخالفة ولو كان
مجموعاً عليه .

فالإجماع كان منعقداً على عدم تسعير السلع ، وسعيد ابن المسيب وعروة
ابن الزبير يفتون بجواز التسعير .

والإجماع كان منعقداً على عدم جواز إعطاء الزكاة لبنى هاشم . ومالك
رضي الله عنه يقول بجواز إعطائها لهم حفظاً لهم من الضياع . بعد ما تغير
حال بيت المال .

وإذا كان لابد للإجماع من مستند — فعند الأشاعرة يكون الإجماع
منعقداً على الدليل الموجب للحكم — وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين ، يكون
منعقداً على الحكم المستفاد من الدليل ، لأن الحكم هو المطلوب ، ولأجله
انعقد الإجماع ، وينبني على هذا أن الإجماع على موجب خير يدل على صحة
هذا الخبر عند بعض الأشاعرة ، وعند الجمهور لا يدل على صحته . لأن للعالم
بصحته طريقاً آخر هو النقل .

وإذا كان الإجماع لابد له من دليل يعتمد عليه ، فما فائدة الإجماع مع
وجود دليل غيره يدل على الحكم ..

ذكروا أن للإجماع فائدة هي — سقوط البحث عن ذلك الدليل ،
وكيفية دلالة على الحكم ، وحرمة المخالفة بعد انعقاد الإجماع ، وقد كانت
جائزة قبله .

وبقي بعد ما ذكرنا من مباحث الإجماع مباحث نشير إليها ولا نعرض
لتفصيلاتها اجتناباً للتطويل ، وفي كتب الأصول غناء لمن يجب من هذه
المباحث : —

أولاً : إذا اختلف مجتهدو العصر في مسألة واحدة على قولين ، فهل يجوز لإحداث قول ثالث فيها ؟ مثال ذلك ، النية في الطهارات من غسل ووضوء وتيمم ، قيل لا بد منها في الكل ، وقيل في البعض ، فالقول بأنها لا تعتبر فيها كلها قول ثالث . مذاهب العلماء في ذلك ثلاثة - ١٠ - المنع مطلقاً ، رفع شيئاً مما أجمع عليه أو لم يرفع - ٢٠ - الجواز مطلقاً - ٣٠ - التفصيل بين أن يرفع شيئاً مما أجمع عليه فلا يجوز . وبين ألا يرفع شيئاً فيجوز - مثال ما يرفع شيئاً مما أجمع عليه : الخلاف في جواز أكل المذبوح بدون تسمية ، قال بعضهم يحل ، طلقاً . كان الترك عمداً أو سهواً - وقال بعضهم لا يحل مطلقاً . فالتفصيل بين العمد والسهو لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه الفاتلان أولاً . بل كل قسم منه موافق لقائل - ومثال ما يرفع . الخلاف في اجتماع الجد مع الأخوة في الميراث . فن ذهب إلى أن المال كله للجد . ومن ذهب إلى أن المال بينهما . فاتفق القولان على أن للجد شيئاً . فالقول بجرمانه قول ثالث يرفع ما أجمع عليه .

ثانياً . إذا اختلف أهل العصر في حكم . فهل يجوز لهم بعد أن يتفقوا عليه ؟ . والخلاف فيها مبني على شيء آخر . هو أن انقراض المجمعين أي موتهم شرط في إعتبار الإجماع . أو ليس بشرط . إن كان الأول . فلا إشكال في جواز إتفاقهم بعد اختلافهم . وإن كان الثاني . ففي جواز إتفاقهم بعد الإختلاف مذاهب - ١ - أنه ممتنع مطلقاً - ٢ - الجواز مطلقاً ، - ٣ - إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا .

ثالثاً . إذا اختلف أهل عصر على قولين . فهل لمن بعدهم من المجتهدين أن يتفقا على واحد منهما ؟ . ومثاله . أن الاتفاق حاصل على تحريم نكاح المتعة مع أن ابن عباس كان يفتي بالجواز . إن صح ما يروى عنه - أكثر الأصوليين على أن ذلك الاتفاق على أحد القولين إجماع . وبعض المتكلمين والفقهاء يرون أنه ليس بإجماع .

« القياس »

والكلام عنه يتناول : تعريفه . الاحتجاج به وشبه المخالفين أركانه . :
شروطه . تعليل الأحكام الشرعية . مرتبة القياس من الكتاب والسنة
والإجماع .

تعريفه : القياس في اللغة التقدير . ويستلزم تسوية الشيء بما يماثله
يقال . قاس الثوب بالمتز . أى قدر الثوب بالمتز مسوياً كل جزء منه بمتز .
ومثله قاس الأرض بالقصبة والمسافة بالكيلو متر . وسمى كل من المتز
والقصبة والكيلو متر مقياساً لأنه أداة القياس . ويقال فلان لا يقاس
بفلان . أى لا يسوى به .

أما تعريفه اصطلاحاً : فقد ذكروا له تعريفات تتغاير في بعض الفاظها .
ولمعرفة سر هذا التغاير نقرل .

نقل الشوكاني في إرشاد الفحول عن أبي إسحاق أنه قال . — اختلف
أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين . الأول . أنه استدلال المجتهد
وفكرة المستنبط . الثانى . أنه المعنى الذى يدل على الحكم فى أصل الشيء
وفرعه . . .

ويقول السعد فى حاشيته على مختصر ابن الحاجب . : — واعلم أن
القياس وإن كان من أدلة الأحكام مثل الكتاب والسنة . إلا أن جميع
تعريفاته واستعمالاته منبىء عن كونه فعل المجتهد .

ويقول صاحب مسلم الثبوت . . وإطلاق القياس على فعل المجتهد
مباحة . ويقول شارحه . لأن القياس حجة إلهية موضوعية من قبل الشارع
لمعرفة أحكامه . وليس هو فعلاً لأحد . لكن لما كان معرفته . بفعل المجتهد .
ربما يطلق عليه مجازاً . ويقول العطار فى حاشيته على جميع الجوامع والكلام فى
القياس الذى هو أجد الأدلة التى نصبها الشارع نظر فيه المجتهد أولاً : —

ومفاد هذه النقول أن الرأي في القياس مختلف . هل هو فعل المجتهد . أو ليس فعلاً للمجتهد . ؟ . ولهذا الاختلاف اختلفت العبارات في تعريف القياس . . ولنعرف أى العبارات أقرب أو أوضح في الكشف عن حقيقة . . نعرض عملية قياس شرعى . ثم نستعرض بعضاً من التعريفات المختلفة لنرى أيها أحق بالأخذ به .

إذ ادل نص على حكم شرعى فى واقعة . وبأى سبيل وصل المجتهد إلى معرفة العلة التى بنى الشارع عليها حكمه فى هذه الواقعة . ثم وجد واقعة أخرى لم ينص الشارع على حكمها . وباجتهاده وصل إلى أن العلة التى بنى عليها الحكم فى الواقعة المنصوص على حكمها . موجودة أيضاً فى الواقعة التى لم ينص على حكمها . وحكم بالمساواة بين الواقعتين فى الحكم بناء على تساويهما فى أساسه . الذى هو علة . فهذا الحكم بالمساواة بين الواقعتين فى الحكم بناء على تساويهما فى علة . هو الذى يسمى بالقياس فى مصطلح الأصوليين : —

مثلاً : قول الله تعالى : فإن أتيت بفاحشة مبينة فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب ، دل على حكم هو تنصيف الحد على الزانية إذا كانت أمة ، ووقف المجتهد على علة هذا الحكم ، وعرف أنها الرق ، ثم وجد واقعة أخرى لم ينص على حكمها ، وهى العبد إذا زنى ، ووجد فيه العلة التى بنى عليها الحكم فى واقعة النص ، وهى الرق ، فحكم بأن العبد إذا زنى يتنصف عليه الحد كما تنصف على الأمة إذا زنت ، بناء على اشتراكهما فى علة هذا الحكم . هذه التسوية بين الوقائع فى الحكم بناء على تساويهما فى علة . هى القياس فى مصطلح الأصوليين : —

ويتضح من ذلك أن عملية القياس عبارة عن . علم بحكم شرعى فى واقعة من النص . ثم علم بعلة هذا الحكم . ثم علم بوجود هذه العلة فى واقعة لم ينص على حكمها ، متى أدرك المجتهد هذه العلوم الثلاثة فقد أدرك مساواة بين الواقعتين فيلحق عالم ينص على حكمها بما نص على حكمها .

فكل قياس لابد فيه من مساواة أولا وإلحاق ثانياً : —
 من نظر إلى أن منشأ الحكم في الفرع . إنما هو المساواة . عرفه بها .
 ومن نظر إلى أن المساواة لا تفضي إلى حكم الفرع إلا بالإلحاق ، أى أن
 عملية القياس لا تتم إلا بالإلحاق الذى هو فعل المجتهد ، عبر عنه به . . .
 ونورد تعريفين يمثل كل منهما اعتباراً من الاعتبارين . .

الأول : القياس مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعى . لا تدرك
 من نصه بمجرد فهم اللغة . في نظر المجتهد .

ومعناه أن : القياس عبارة عن المساواة بين واقعيتين في علة الحكم
 الشرعى الثابت لإحداهما . بشرط أن يكون العلم بهذه العلة من طريق غير مجرد
 الفهم من النص أى يكون العلم بها بطريق الاستنباط ولا يكون مجرد فهم
 النص طريقاً للعلم بها ، إذ أن ذلك ليس من القياس .

ونوضح ذلك فنقول ، قال الله تعالى : ومن أهل الكتاب من إن تأمنه
 بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه
 قائماً ، هذا النص يفيد أن أهل الكتاب صنفان ، صنف لو اتتمن على الكثير من
 المال ، رده ، وصنف لو أئمن على القليل لا يرده ، وأى عارف باللغة يسمع
 هذا النص يعلم منه أن الصنف الأول يرد ما اتتمن عليه إذا كان قليلاً ، وأن
 الصنف الثانى لا يرد ما اتتمن عليه إذا كان كثيراً ، والعلة وهى الأمانة فى الأول
 وعدمها فى الثانى متحققة فى الحالتين الثانيةيتين . كتحققها فى الأوليين ، بل أوضح
 وأظهر . ولذلك يكفى فى العلم بها مجرد الفهم اللغوى لعبارة النص ، ومثل ذلك ،
 وإن كان مساواة محل لآخر فى علة الحكم ، إلا أنه لا يسمى قياساً لأن
 القياس اجتهاد . والاجتهاد استقراغ الوسع وبذل الطاقة ، وما هنا ليس كذلك ،
 وإنما هو مفهوم موافقة . اسكونه مفهوماً ومستفاداً من نفس اللفظ .

ومعنى في نظر المجتهد ، أن هذه المساواة تعلم للمجتهد ، يدركها بإدراكه .
وليس ثابتة بإثباته ، فليست فعلا له ، وشأنها شأن النص يرد عاما مثلا ،
فيعلمه المجتهد ، ويدرك عمومها . فيستنبط منه الحكم على هذا الحال ولا يقال ،
إن عموم النص فعل المجتهد . وأيضا المساواة بين الواقعتين متحققة في نظر
المجتهد وتقديره هو وقد يكون واقع الأمر كذلك وقد لا يكون .

وهذا التعريف للكمال بن الهمام ، من الحنفية ، وفي معناه من حيث اعتبار
القياس هو المساواة ، ما قاله ابن الحاجب ، القياس مساواة فرع الأصل في
علمه حكمه . وما قاله صاحب مسلم الثبوت ، مساواة المسكوت المنصوص في
علة الحكم . وما قاله الأمدى ، هو الاستواء بين الفرع والأصل في العلة
المستنبطة من حكم الأصل .

التعريف الثاني : القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته في علمه حكمه
عند الحامل . يعنى أن القياس إلحاق واقعه معلومه بواقعه معلومة في حكم
الثانية بإثباته في الأولى ، لتساويهما في علم الحكم في رأى المجتهد .

وهذا التعريف لابن السبكي ، وفي معناه ، تعدية الحكم من الأصل إلى
الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة . وهو مصدر الشريعة .
ويبطل بعضهم هذا التعريف بأن التعدية نتيجة القياس وثمرته ، فلا
تكون عينه . ويبطله أيضا أن من جملة شروط القياس ، تعدى الحكم الثابت
بالنص بعينه . إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه . وشرط الشيء متقدم عليه
فكيف يكون أثرا له . هذا كلام فخر الإسلام .

« حجية القياس وشبه المخالفين »

نعمد للكلام عن حجة القياس بمقدمة نوجزها فيما يلي : —

يقول الإمام الشافعى في الرسالة « كل ما تزل بمسلم فقيه حكم لازم . وعلى
سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه حكم بعينه اتباعه ،

وإذا لم يكن فيه حكم بعينه فعليه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ،
وهذا كلام حق ، فإن هذه الشريعة شريعة الخلود ، وقد شرعها رب
الناس لسكافة الناس في أي زمان يوجدون ، وفي أي مكان يكونون . إلى
أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ومعلوم أن النصوص الواردة من الشارع هي نصوص القرآن والسنة
وهي من غير شك نصوص محدودة ومتناهية . ولما كانت وقائع الناس
وأقضيةهم غير محدودة ولا متناهية ، فإن الاختصار في تعرف الأحكام على
النصوص وحدها يتنافى قطعاً مع أبدية الشريعة وعمومها لكل زمان ومكان
ولذلك كان من النصوص ما هو كلي لا جزئي ليعم الأزمنة والأمكنة
ويشمل جميع أحوال الناس فيهما ، وكان إثبات أحكام السكيات للجزئيات
بيطت الباحث وإجتهاد المجتهد ، كان الاجتهاد ضرورة من ضرورات هذه
الشريعة . وثابت أن النبي عليه السلام اجتهد ودرب أصحابه على الاجتهاد ،
وأقر المصيب منهم على اجتهداده .

اقرأ في كتب السيرة ما يروى أن النبي عليه الصلاة والسلام وهو يتأهب
للمعركة في غزوة بدر ، قد اختار له ولأصحابه موقعا فقال له بعض أصحابه :
أهذا منزل أنزلكه الله ؟ أم هو الرأي والحرب والخديعة ؟ . فقال : بل هو
الرأي والحرب والخديعة . فأشاروا عليه بموقع آخر ، كان انتقاهم إليه
سبباً من أسباب انتصارهم .

واقرا حديث معاذ لما بعثه النبي عليه السلام إلى اليمن وقال له . بم تقضى
إذا عرض لك قضاء ؟ . قال . بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ . قال . فبسنه
رسول الله . قال فإن لم تجد ؟ . قال : أجتهد رأيي ولا آلو . فضرب
رسول الله في صدره وقال . الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يصبه
رسول الله .

والاجتهاد أنواع والقياس نوع من هذه الأنواع .
وبعض السكاتين يقول إن القياس دليل تؤيده الفطرة السليمة والمنطق

الصحيح ، فإن من منع من تصرف لأن فيه إضرار بالغير ، يقيس بهذا كل تصرف فيه إضرار بالغير ولا يعرف بين الناس حتى العوام اختلاف في أن ما جرى على أحد المثلين يجرى على الآخر . .

اسمع قول العوام : إيه خير عنده . ما هو ابن عمه ؟ . .
وكان من حق القياس نتيجة لما تقدم أن لا ينازع أحد في قبوله والاعتماد عليه ، والعمل بمقتضاه .

ولسكن على الرغم من ذلك جرى الخلاف في الاحتجاج به ، وعدم الاحتجاج به ونبين ذلك فتقول : —

التعبد بالقياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا عند الجمهور وبعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام . على أن العمل به ممتنع عقلا .

ثم إن القائلين بجواز العمل به عقلا اختلفوا في وقوع العمل به وعدم وقوعه . فالجمهور منهم على أنه واقع بالدليل السمعى فقط . وبدليل العقل والسمع عند طائفة من الحنفية والشافعية . يقول صاحب مسلم الثبوت وذلك هو المختار : وداود والقاساني والنهرواني على أن العمل بالقياس لم يقع : وتلخص من ذلك أن الخلاف في مقامين : —

الأول : جواز العمل بالقياس عقلا وعدم جوازه .

الثاني : وقوع العمل به وعدم وقوعه .

أما الأول : فقد علمت أن الجواز العقلي هو مذهب الجمهور . واستندوا في ذلك إلى أنه لا يلزم من العمل به محال ، وكيف يكون العمل به محالا والاعتبار بالأمثال من قضيه العقل والمنطق . أى أن العقل والمنطق يقضيان باتحاد الحكم في المتماثلات ، وذلك معلوم قطعاً وإنكاره مكابرة .

أما المخالفون في ذلك . وهم كما سبق بعض الشيعة وبعض المعتزلة .
فيقولون .

أولاً . القياس طريق غير مأمون من الخطأ ، وسلوك مثل هذا الطريق
مما ياباه العقل ويمتنع منه .

وثانياً . أن العمل بالقياس يخالف ما عهد من الشريعة ، إذ حاصله جمع
بين المتماثلات وتفریق بين المختلفات ، والمعهود من الشريعة خلاف ذلك
فإنها تفرق بين المتماثلات ، كالبول والمنى . توجب الغسل من الثأني ولا توجب
من الأول . وكالغصب والسرقه توجب القطع في السرقه دون الغصب ، وتجمع
بين المختلفات كالردة والزمان المحصن . توجب القتل بكل منهما مع ما بينهما
من اختلاف وتبيح النظر إلى وجه الحرة وتحرمه إلى شعرها . وكقتل النفس خطأ
والظهار والفطر عمدان في رمضان جمعت بينهما في إيجاب الرقبة مع ما بينهما من اختلاف
وثالثاً . القياس ليس من عند الله لأن فيه اختلافاً كثيراً ، وما فيه
اختلاف كثير فليس من عند الله ، إقرأ قوله تعالى « ولو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وذلك كله مردود عليهم .

أما الأول : فإن العقل إنما يمتنع من سلوك طريق غير مأمون من الخطأ
إذا لم يكن تقدير الصواب فيه هو الأرجح . إما إن كان ذلك فإنه لا يمتنع
بل يطلبه . والقياس إذ كان اجتهاداً للمجتهد وهو من توفرت فيه أهلية
خاصة للبحث والاستنباط ، كان احتمال الصواب فيه أرجح من احتمال الخطأ
وكان العقل لا يمتنع منه . وكيف يصح قولهم باطلاقه والاستقراء شاهد عدل
على أن أكثر تصرفات العقلاء لقوائد غير متيقنة . فإن رجح التاجر من
تجارته غير متيقن . وعلم المتعلم من تعلمه غير متيقن . وأمثال ذلك كثير
وكثير . ومع هذا لم يعرض الناس عن التجاره ولم يتخلفوا عن طلب العلم .

على أن كلامهم لو صح لعارض العمل بظواهر النصوص . فإنه لوجود الاحتمالات غير مأمون من الخطأ . فما هو جوابهم فهو جواب المخالفينهم .

وأما الثاني : فإن كلامهم يدل على قصور في النظر إذ كل إنسان يماثل غيره من أفراد نوعه في أنه إنسان . فهل يكون مقبولا أن نحكم على زيد الرشيد بما نحكم به على بكر السفيف لأن بينهما تماثلا في الإنسانية ؟ أو أن نحكم على زينب بما نحكم به على محمد لتماثلهما في الإنسانية ؟

واقع الأمر أن الشريعة إنما فرقت بين التماثلات حين فرقت بينها لما بينها من اختلاف في مناط الحكم ، وجمعت بين المختلفات حين جمعت لما بينها من اتحاد في مناط الحكم . فمناط الحكم وأساسه هو ما تعتمد عليه الشريعة في الجمع والتفريق ولا محذور في ذلك .

وأما الثالث فكلامهم فيه واد وما سيقمت له الآية في واد آخر . وشتان ما بين الموضوعين . فإن معنى الآية أن القرآن من عند الله لأنه لو كان من عند غيره لكان مختلفا ومتناقضا . فالمنفي إذا إنما هو التناقض والاختلاف المخلان ببلاغه القرآن وفصاحته . أما مطلق اختلاف فغير منفي لأن اختلاف الأحكام ثابت لا زيب فيه . فلا وجه لما قالوا . .

الثاني : وهو وقوع العمل به وعدم وقوعه .

علمت مما سبق أن القائلين بجواز العمل بالقياس عقلا مختلفون في وقوع العمل به وعدم وقوعه .

وتحقيق ذلك . أن القياس منصوص العلة لم يقع خلاف في وقوع العمل به . وإن لم يسم عند المخالفين قياسا . أما القياس مستنبط العلة ففيه وقع الخلاف — فأهل الظاهر والقاشاني والنهرواني ذهبوا إلى أن العمل بالقياس مستنبط العلة لم يقع — وجمهور العلماء على وقوع العمل به كما وقع في رص

العلة . ويعرف الفريق الأول بنفاة القياس . ويعرف الفريق الثاني بمشقة
القياس .

أما المشتون فيستبدلون بالآتي .

أولا . من القرآن قوله تعالى في سورة الحشر « هو الذي أخرج الذين
كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا .
وظنوا أنهم بما نعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . فاعتبروا يا أولى
الأبصار » . وموضع الدلالة في الآية هو قوله « فاعتبروا يا أولى الأبصار »

ووجهه . أن الله سبحانه بعد أن قص ما كان من بني النضير الذين كفروا
وبين ما حاق بهم من حيث لم يحتسبوا . قال « فاعتبروا يا أولى الأبصار » .
أي فقيسوا أنفسكم بهم لأنكم أناس مثلهم إن فعلتم مثل فعلهم نزل بكم من
العذاب مثل ما نزل بهم . . وهذا يدل على أن سنة الله في كونه أن نعمه
ونقمه وجميع أحكامه . هي نتائج لمقدمات أنتجتها ومسببات لأسباب ترتبت
عليها — وما القياس إلا سير على السنن الإلهي . وترتيب للمسبب على سببه
في أي محل وجد فيه . وهذا هو الذي يدل عليه قوله « فاعتبروا » . إذا الاعتبار
رد الشيء إلى نظيره . أو هو التبين . أو الانتقال والمجازة . .

والقياس يتحقق فيه كل من هذه المعاني . فإنه . رد ما لم ينص على حكمه
إلى نظيره في مناط الحكم وأساسه لينبت فيه حكم المنصوص . وهو تبين .
لأن التبيين المضاف إلى المخاطبين عبارة عن إعمال الرأي في المعاني المنصوصة
لإظهار حكم نظيرها . ثم هو انتقال ومجازة للمنصوص على حكمه إلى ما لم
ينص على حكمه لا اشتراكهما في مناط الحكم . . والاعتبار بكل معانيه مأمور
به . والأمر للوجوب فالقياس مأمور به . فيكون مشروعا ومعمولا به .

وثانياً . يستدلون من السنة (١) بحديث الخثعمية . وهي امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت . إن أبي قد أدركته الوفاة ولم يحج . أفيجزيه إن حججت عنه ؟ . قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته . أكان يجزي عنه ؟ . قالت نعم ، قال فدين الله أحق أن يقضى . ودلالته على اعتبار القياس غير محتاجة إلى بيان . وغير ذلك من أقيسة الرسول كثير وكثير . صنف الناصح الحنبلي جزءه في أقيسته صلى الله عليه وسلم . وفي أوله يقول : وقد أحصيت من هذه الأقيسة مائة قياس . وهذا الجزء موجود منه نسخة واحدة مخطوطة في مكتبة الأزهر .

(٢) بحديث معاذ رضى الله عنه حين بعثه النبي عليه السلام إلى اليمن وقال له : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله . قال فإن لم تجد ؟ قال أجتهد ربي ولا آلو . فضرب رسول الله في صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله .

يقول الأمدى . وجه الاستدلال بحديث معاذ . أن اجتهاد الرأى لا بد أن يكون مردوداً إلى أصل وإلا كان مرسلًا . والرأى المرسل غير معتبر . وذلك هو القياس .

ونقول نحن إن معاذاً قرر أنه يعتمد على اجتهاده في تعرف أحكام النوازل التي لا يكون لها حكم في الكتاب والسنة . والقياس ليس إلا اجتهاداً للمجتهد . قرر معاذ ذلك . ولم يتسكّر عليه الرسول . بل أقره . بل حمد الله أن وفق معاذاً لما يحبه هو ويرضاه . . .

وثالثاً : يستدلون من الإجماع بما صح عن الصحابة أنهم استعملوا القياس لتعرف أحكام الوقائع التي لا نص فيها . وكان ذلك معروفاً بينهم ومشهوراً . ولم ينقل إنكار منكر . . .

قاس أبو بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بالبيعة . فعهد إلى عمر بالخلافة بناء على ذلك . ووافقه الصحابة .

وقاس على قتل الجماعة للواحد على سرقة الجماعة لشيء واحد . وقال لعمر حين توقف في شأن جماعة قتلوا واحدا . أرأيت لو أن جماعة اشتركوا في سرقة جزور . أكنت قاطعهم ؟ قال نعم . وكتب إلى عامله باليمن أن يقتلهم . فوالله لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً .

وكتب عمر لأبي موسى الأشعري : أعرف الأشياء والأمثال . ثم قس الأمور برأيك .

وقدر على حد الشرب بثمانين جلدة قياساً على حد القذف . وقال تعليلاً لذلك : إذا شرب سكر . وإذا سكر هذى . وإذا هذا افترى . فحدوه حد المفترين . . .

أما نفاسة القياس : فقد تسكلم الشوكاني بلسانهم وقال :

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية . ولا حاجة لهم إلى الاستدلال . فالقيام في مقام المنع يكفيهم . وإيراد الدليل على القائمين به . وسيرامهم على النج الذي رسمه الشوكاني قالوا معارضة لأدلة المشتبهين .
١ — الاستدلال بقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » غير تام .

لأن الاعتبار ليس هو رد الشيء إلى نظيره ولا التبيين . ولا الانتقال والمجازة . وإنما هو الاتعاض . لغلبة إطلاقه عليه . من ذلك قوله تعالى « إن في ذلك لعلبة لآولي الأبصار » . « وإن لكم في الأنعام لعبرة »

ولو كان الاعتبار هو القياس . لما صح نفيه عن قاس ولم يتفكر في أمر الآخرة ولم يتعظ والنفي صحيح . إذ يقال إنه لم يعتبر .

ولو سلم أن الاعتبار يصح أن يردا به القياس . فإنما يوفق في غير هذا الموضوع . لأن ترتيبه على قوله « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين » يعين أو يرجع أن المراد به الاتعاظ . إذ لا يحسن أن يقال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . فقيسوا الذرة على البر مثلا .

ولو سلم أن المراد به القياس . فالمراد به القياس . في العقليات دون الشرعيات . أو نوع خاص من القياس هو ما تكون علته منصوصة . أو يكون ذلك خاصاً بمن كانوا موجودين وقت الخطاب . وكل هذه احتمالات تضعف الاستدلال بالآية إن لم تبطله .

ويرد هذا كله . أن الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته . ولذا صح ترتيبه عليه فقيل اعتبر فاتعظ . ولو كان عينه ما صح الترتيب ولا استقام الكلام . وصحة نفي الاعتبار عن القائس الذي لم يتفكر في أمر الآخرة إنما هي بالنظر لغفلته عما هو المقصود وليس ذلك بالنظر للقياس .

ولست أدري أي خيال ذلك الذي هيأ لهم أن يربطوا بين قوله تعالى « يخربون بيوتهم » الخ ، وبين قولهم . فقيسوا الذرة على البر ؟ وهلا كانوا على الجادة في التفكير والمنطق وقالوا : فقيسوا حالكم بحالهم . واعلموا أنكم أناس مثلهم . إن فعائم مثل فعلهم . حل بكم مثل ما حل بهم .

ثم إن المأمور به الاعتبار المطلق . وأفراده متساوية في نسبته إلى كل منها . فتقييده بمنصوص العلة دون مستنبطها تقييد بغير دليل . وإذ كان الخطاب عاما بصيغته فتخصيصه بالموجودين وقت الخطاب تخصيص بغير مخصص . ولا اعتبار له ...

على أنه لو سلم أن الاعتبار هو الاتعاظ كما يقولون — فإن ذلك لا ينفي دلالة الآية على الأمر بالقياس — لأن الاتعاظ انتقال من العلم بحال الغير

إلى العلم بحال المتعطل ليتجنب سبيله مخافة أن يناله ما ناله . ويكون هذا المعنى مدلول الآية عبارة . ويكون القياس بمعناه المعروف مدلولها إشارة .

وكيف لا يكون القياس وصحة التعويل عليه مستغاداً من الآية وقدر تب الله فيها الأمر بالاعتبار على ما قبله بالفاء . وهو ترتيب تقرر أنه يفيد علة ما قبل الفاء لما بعدها . وإذا كان معلوماً وثابتاً أن العلم بوجود العلة يستتبع العلم بوجود المعلوم . وذلك هو القياس . كانت الآية واضحة الدلالة في الأمر بالقياس وصحة الاعتماد عليه .

٢ — وقالوا في حديث الخثعمية . إن الرسول عليه السلام إنما ذكر دين الأدمى . لا ليقاس عليه دين الله . ولأنه يقرب إلى ذهن السائلة حصول النفع بالقضاء .

ويبطل كلامهم هذا . أنه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت عنه هو القياس على دين الأدمى لما كان التعرض لذكره مفيداً . بل يكون ضرباً من اللغو — وإن لم يكن هذا قياساً فليبينوا ماذا يكون ؟ .

٣ — وقالوا في حديث معاذ إنه مرسل ، وخبر واحد ورد في أمر تعم به البلوى ، وهو حجية القياس ، والمرسل ليس بحجة بإطلاق عند الشافعي ، وخبر الواحد فيما تعم به البلوى ليس بحجة عند الحنفية . وإذا فالحديث لا يصلح مستنداً باتفاق الطرفين — ولو سلم أنه يدل على صحة العمل بالقياس فإنه يدل على صحة العمل بقياس تكون علة منصوصة — ولئن سلم أنه يدل على صحة العمل بالقياس مطلقاً ، فإن ذلك قد كان قبل أن ينزل قوله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم » ، إذ أن إكمال الدين إنما يكون بأشمال الكتاب والسنة على بيان كل ما لا بد من معرفته — ولا حاجة للقياس بعد ذلك : وهذا كلام يدفعه أن حديث معاذ وإن كان مرسلًا كما يقولون ، فشرط الاحتجاج به متوفر عند الشافعي . إذ قد وردت في هذا المعنى أحاديث كثيرة

روى أنه عليه السلام قال لمعاذ وأبي موسى الأشعر ، وقد أنفذهما إلى اليمن
بمقتضيان ؟ فقالا : إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر
بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به — وروى أنه عليه السلام قال لابن
مسعود : ' أقض بالكتاب والسنة إذا وجدتتهما . فإن لم تجد الحكم فيهما
فاجتهد ريك ، :

ثم هذا الحديث وإن كان خبر آحاد فقد ورد في معناه آثار تواتر منها
قدر مشترك يفيد العلم بحقيقة مضمونها — وحينما أخبر معاذ النبي عليه السلام
أنه يعمل باجتهاده فيما لم يجد فيه نصاً ، سر عليه السلام بذلك وأقره لإقراراً
مطلقاً غير مقيد ، ومقتضاه الرضا بكل اجتهاد ، قياس وغير قياس ، قياس
منصوص العلة وقياس غير منصوص العلة : (وهذا على تسليم أن منصوص
العلة يسمى قياساً) . وإذا فالتقييد بالقياس منصوص العلة تقييد لم يقر عليه
دليل . والقول بأن ذلك كان قبل نزول آية ' اليوم أكملت لكم دينكم ، كلام
لا دقة فيه . لأن إكمال الدين كما يكون بما في الكتاب والسنة أصالة ، يكون
بما يتبعهما ، والقياس تابع إذ هو مظهر وكاشف ...

٤ — وقالوا عن استعمال الصحابة للقياس واعتبارهم له وإجماعهم على
ذلك . إن ما نقل عنهم من أحكام يقال إنهم استنبطوها بالقياس ، لم يكن
مرجعهم في استنباطها هو القياس ، وإنما كان الاجتهاد في دلالات النصوص
الخفية من الكتاب والسنة ، كعمل المطلق على المقيد ، والعام على الخاص .
وما أشبه ذلك .

ويجاب عن هذا بأنهم يقرون أن الصحابة اجتهدوا وعولوا على اجتهادهم
في استنباط الأحكام ، والاجتهاد كما سلف أنواع . والقياس نوع من هذه
الأنواع . فاعتبار غيره دونه ، كلام لا يقصد به إلا المعارضة لمجرد المعارضة
وإلا فكان لزاماً عليهم أن يبينوا النصوص الخفية التي اجتهد فيها الصحابة فيما
قالوه عن اجتهاد — وإذا لم يكن منهم شيء من ذلك ، كان كلامهم مجرد كلام

يقال : وفي نهاية البحث نوافيك إنشاء الله بكلام يدحض حججهم ويهدم كل ما قالوا :

وأخيراً : فإنهم يقولون ، إن لم يتم شيء من هذه المناقشات فإن ما استدل به المثبتون لا ينهض للاستدلال . إذ هو معارض بما يدل على نفى القياس والمنع من التعويل عليه ، وذلك أمور :

فن القرآن : قوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » وقوله « ما قرطنا في الكتاب من شيء » ، وقوله « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقوله « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » وقوله « اليوم أكملت لكم دينكم » .

والوجه من ذلك . أن هذه الآيات وغيرها تفيد أن القرآن قد حوى كل شيء يحتاج إليه الناس في دينهم ودينه ، ولم يترك شيئاً من ذلك إلا بينه ووضحه — وإذا فلا حاجة إلى القياس ، خصوصاً وأنه ظني ، والعمل بالظن منهي عنه . ولا سيما أنه عمل بما ليس قولاً لله ولا لرسوله ، فيسكون العمل به تقديماً بين يدي الله ورسوله ، وهو منهي عنه ، وأي حاجة إلى القياس ، وقد كمل الدين كما أخبر بذلك رب العالمين .

ومن السنة : ما روى عمر عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال « ستفترق أمتي فرقا أعظمها فتنة الذين يقبسون الأمور بالرأي »

وما روى أبو هريرة عنه عليه السلام أنه قال « تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله ، وبرهة بالرأي ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا » . وينقل عن الصحابة وغيرهم كثير في هذا المعنى :

نقل عن أبي بكر أنه قال حين سئل عن السكالة : أي سماء تظلي وأي أرض تظلي إذا قلت في كتاب الله رأيي .

ونقل عن عمر أنه قال : إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء الدين ، وأعيانهم
الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا ، وينقل عنه أنه قال .
إياكم والمحايلة . فسئل عن ذلك فقال «المقايسة» .

ويروى عن شريح أنه قال . كتب إلى عمر فقال : اقض بما في كتاب الله
فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ، فإن جاءك
ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما أجمع عليه أهل العلم ، فإن لم تجد فلا عليك
ألا تقضى .

وعن عثمان وعلي أنهما قالا : لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف
أولى بالمسح من ظاهره .

وعن ابن عباس أنه قال : إياكم والمقاييس . فإنما عبادت الشمس والقمر
بالمقاييس .

وعن مسروق أنه قال : لا أقيس شيئاً بشئ . ، أخاف أن تزل قدم بعد
ثبوتها .

وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول : أول من قاس إبليس .

«وبعد» فهذا بعض مجمل ما ذكره معارضة لأدلة مشيى القياس .

ولو رجعت إلى مبحث السنة والكلام في حجيتها ، لوجدت الشبه واضعاً
بين نفاة القياس وبين النافين لحجية السنة في الاستدلال بالآيات المذكورة .
ونعيد هنا شيئاً مما قلناه هناك فنقول : المراد بالشئ الذى بينه القرآن ولم
يفرط فيه . هو أحكام الدين العامة وتعاليمه الكلية التى ترجع إلى أصول
العقائد ، من وجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة ، وإحلال الطيبات
وتحريم الخبائث والربا والفواحش ما ظهر منها وما بطن إلى ما
يشبه ذلك .

يقال : وفي نهاية البحث نوافيك لإنشاء الله بكلام يدحض حججهم ويهدم كل ما قالوا :

وأخيراً : فإنهم يقولون ، إن لم يتم شيء من هذه المناقضات فإن ما استدل به المثبتون لا ينهض للاستدلال . إذ هو معارض بما يدل على نهي القياس والمنع من التعويل عليه ، وذلك أمور :

فمن القرآن : قوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » وقوله « ما قرطنا في الكتاب من شيء » . وقوله « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقوله « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا » وقوله « اليوم أكملت لكم دينكم » .

والوجه من ذلك . أن هذه الآيات وغيرها تفيد أن القرآن قد حوى كل شيء يحتاج إليه الناس في دينهم وبينه ، ولم يترك شيئا من ذلك إلا بينه ووضحه — وإذا فلا حاجة إلى القياس ، خصوصا وأنه ظني ، والعمل بالظن منهي عنه . ولا سيما أنه عمل بما ليس قولاً لله ولا لرسوله ، فيسكون العمل به تقديماً بين يدي الله ورسوله ، وهو منهي عنه ، وأي حاجة إلى القياس ، وقد كمل الدين كما أخبر بذلك رب العالمين .

ومن السنة : ما روى عمر عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال « ستفترق أمتي فرقا أعظمها فتنة الذين يقبسون الأمور بالرأى »

وما روى أبو هريرة عنه عليه السلام أنه قال « تعمل هذه الآلة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله ، وبرهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك أضلوا وأضلوا » . وينقل عن الصحابة وغيرهم كثير في هذا المعنى .

نقل عن أبي بكر أنه قال حين سئل عن السكالة : أي سماء تظلي وأي أرض تظلي إذا قلت في كتاب الله برأي .

ونزيد هنا أن الظن المنهى عن اتباعه ، هو الظن فيما لا بد فيه من اليقين
كألا مورا اعتقادية.. وما يقولونه جوابا عن العمل بظواهر النصوص . نقوله
جوابا عن منع العمل بالقياس .

وكيف يتم لهم أن العمل بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله ؟ أليس
القياس كما هو ثابت ، كاشفا ومظهرا لما في الكتاب والسنة ؟ إنه كذلك .
فليس العمل به تقديم بين يدي الله ورسوله :

وإذا لم يكن القياس مشروعا . فأى معنى لذكر الأحكام مقترنه بعلمها في
القرآن كثير ؟ : « فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم »
« فيما نقصهم ميثاقهم لعناهم » « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه
من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » .

بل ماذا يقولون في قوله تعالى « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو
بكل خلق عليم » ردا على من قال « من يحيى العظام وهى رميم » . أليس ذلك
منه سبحانه قياسا لإعادة الخلق بعد الفناء ، على بدء الخلق ، بجامع القدرة ؟
بلى إنه كذلك وإنه إرشاد من الله لعباده إلى نوع من الاستدلال يعتمدون
عليه في تعرف الأحكام التى لم ينص عليها . وكفى شاهدا على ذلك ما صرح
عنه عليه السلام من استعمال القياس بنفسه . وإقراره لمن رأى التعويل عليه
في تعرف الأحكام التى لا يمكن معرفتها من القرآن والسنة ، حتى سلك الصحابة
ومن بعدهم مسلكه ، وعملوا بالقياس واعتمدوا عليه .

والقول بأن اجتهادهم كان فى النصوص الخفية . قول بعيد عن الصواب

لقد كانت بيعتهم لآبى بكر اجتهادا بالقياس . إذ قالوا رضيه رسول الله
الديننا . أفلا ترضاه لدينا ؟ « فقاموا إمامته فى أموال الدنيا على إمامته فى الصلاة
بجامع الصلاحية . ولا شك أن ذلك اجتهاد منهم ، وإذا كان اجتهادهم
قاصرا على الفهم فى النصوص الخفية » كما يقال ، فأين النص الخفى أو

الظاهر في هذه الواقعة ؟ . بل أين النص الذي اعتمد عليه هو في عهده بالخلافة لعمر .

والآمدى في الجزء الرابع من الإحكام يقول . . وما نقلوه من إنكار القياس وذهم الرأى فهو منقول عن نقلنا عنهم القول بالرأى والقياس . فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية . وعند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من إنكار العمل بالرأى والقياس على ما كان من ذلك صادراً عن الجهالة . وما كان مخالفاً للنصوص . وما ليس له أصل يشهد بالاعتبار . وما كان على خلاف القواعد الشرعية . وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن . والقصد من ذلك أن يبعدوا عن ساحة الرأى من لم يتأهل له . حتى لا يجترئ الناس على القول في الدين بغير علم . فيدخلوا في الدين ما ليس منه .

وابن القيم في الجزء الثاني من كتابه إعلام الموقعين . تكلم عن شبه المنكرين للقياس والرأى وفندها . وذكر كثيراً من الفتاوى لأصحاب الرسول أفتوا فيها بالرأى . وكان مدار اجتهادهم فيها على القياس .

ولم ينقل عن الرسول أنه أنكر في حياته على من اجتهد وقاس . من أصحابه . ولم ينقل عن الصحابة أن أحداً منهم أنكر على أحد شيئاً من قياس الأشباه على الأشباه .

فإنكار حجية القياس غفلة عما أرشد إليه القرآن . وإنكار ما عمله الرسول وأقره وتخطته لما سار عليه الصحابة في اجتهادهم . وقرروه بأقوالهم وأفعالهم .

وتختتم البحث بكلام نفيس قاله بن القيم في الجزء الأول من إعلام الموقعين ص ١٥٤ وما بعدها : —

يقول تعليقا على ما جاء في كتاب عمر لابي موسى الأشعري . « ثم
الفهم الفهم فيما أدلى اليك مما ورد عليك . مما ليس في كتاب ولا سنة .
ثم قايـس بين الأمور عند ذلك . واعرف الامثال ثم اعـمد فيما ترى إلى
أحبها إلى الله وأشبهها بالحق » .

هذا أحد ما اعتمد عليه القياسيون في الشريعة وقالوا هذا كتاب عمر
إلى أبي موسى ولم ينكره أحد من الصحابة . بل كانوا متفقين على القول
بالقياس وهو أحد أصول الشريعة . ولا يستغنى عنه فقيه . وقد أرشد الله
عبادة اليه في غير موضع من كتابه . فقياس النشأة الثانية على النشأة الأولى
في الإمكان . وجعل الأولى أصلا والثانية فرعاً . وقاس حياة بعد الموت على
حياة الأرض بعد موتها . وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على
خلق السموات والأرض . وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس النشأة
الثانية على الأولى من قياس الأولى كذلك — وضرب الأمثال وصرفها في
الأنواع المختلفة . وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم
مثله . فان الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به — وقد
اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية
بينهما في الحكم وقال : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعلقها إلا العالمون »
فالقياس في ضرب الأمثال من خاصية العقل . وقد ركز الله في فطر الناس
وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما . والفرق بين المختلفين
وإنكار الجمع بينهما : —

(أركان القياس وشروطه)

القياس كما سبق هو التسوية بين واقعيتين في حكم إحداهما لا مشتركا كهما
في علة هذا الحكم . . . ومفاد أن هذا القياس لا يتم ولا توجد حقيقة إلا
إذا توافرت أمور :

الأول : المقيس عليه . ويسمى الاصل . وهو ما ورد بحكمه نص .
كأبر مثلاً :

الثاني : المقيس . ويسمى الفرع . وهو ما لم يرد بحكمه نص ويراد
تسويته بالأصل في حكمه . كالارز مثلاً .

الثالث : حكم الاصل . وهو الحكم الشرعي الذي ورد النص به في الاصل
ويراد أن يكون حكماً للفرع . كحرمة التفاضل عند المبادلة .

الرابع : العلة . وهي الوصف الذي بني عليه حكم الاصل وبناء على وجوه
في الفرع يسوى بالأصل في حكمه . كالطعم . أو الاقتيات والادخار في
البر مثلاً : فالبر والشعير والتمر والملح . أصول لان النص «وهو الحديث»
ورد بحكمها . وهو تحريم بيع بعضها ببعض إلا مثلاً بمثل . يدا بيد . لعل هي
الطعم أو الاقتيات والادخار ، والارز والاذرة . والعس والفول فروع
لأنه لم يرد بحكمها نص . وقد ساوت الاشياء المنصوص عليها في أنها مطعومة
أو مقتاتة ومدخرة . فسويت بها في حكمها عند المبادلة ، وهو شرط
التمائل والتقابل .

— هذه الاربعة . الاصل . والفرع . وحكم الاصل . والعللة الجامعة
بين الاصل والفرع . هي أركان القياس . وشروط القياس عبارة عن مجموع
شروط هذه الاركان : —

أما الاصل : فهو محل الحكم المنصوص ، وشروطه هي شروط حكمه
وشروط علته . أما هو نفسه فلا يشترط فيه شيء .

شروط حكم الاصل : لتكون تعدية حكم الاصل إلى الفرع ممكنة لا بد
من توافر أمور فيه :

الاول : أن يكون حكماً شرعياً ، عملياً ثابتاً غير منسوخ . لان الكلام في القياس الذي يكون طريقاً لمعرفة حكم شرعي في واقعة لم ينص على حكمها وهذا يقتضي حتماً أن يكون المعدى حكماً شرعياً . وإذا كان القياس ظنياً في أغلب أحواله ، كان غير معتبر في الاعتقاد

ولما كانت الامور العملية يكفي فيها الظن كان القياس معتبراً فيها ، وكان الحكم الذي يصح أن يعدى بالقياس هو الحكم العملي ، وإذا كان القياس مقصوداً به تعدية حكم الاصل إلى الفرع ، وكان الذي يمكن أن يعدى هو الثابت ، اشترط في حكم الاصل أن يكون ثابتاً :-

الثاني : أن يكون ثابتاً بنص من قرآن أو سنة ، سواء كان ثابتاً بمثلوق النص أو بمفهومه

أما إن كان ثابتاً بالإجماع ، ففي تعديته بالقياس وعدم تعديته به رأبان . وأما كان إن ثابتاً بالقياس ، فلا يصح تعديته بالقياس قولاً واحداً ، لان الفرع إن كان يساوي ما ثبت فيه الحكم بالقياس في العلة ، فهو يساوي واقعة النص في نفس العلة ، ويكون الحكم الذي يعدى بالقياس هو حكم النص . ويكونان فرعين له .

وإن كان لا يساويه في العلة فهو لا يساويه في الحكم : وعلى ذلك لا يصح أن يقال ، يحرم التفاضل في التفاح قياساً على الارز ، لانه إن كان يساويه في الطعم أو الاقتيات والادخار ، فهو يساوي البر في ذلك ، ويكون تحريم التفاضل فيه ، بالقياس على البر ، لا بالقياس على الارز ، وإن كان لا يساويه في علة حرمة التفاضل فلا يساويه في الحكم ، ولا يلحق به قياساً .

الثالث : ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس . وسنن القياس أن يكون حكم الاصل معقول المعنى . وتوجد علمته في محل آخر — ويتحقق العدول بالحكم عن سنن القياس في صورتين :-

١ — أن يكون غير معقول المعنى . لأنه مما استأثر الله بعلمه ولم يمهّد السبيل إلى إدراكها . وذلك النوع من الأحكام هو ما يعرف بالأحكام التعبدية . كعدد الركعات ومقادير الزكاة . وأشواط الطواف . وما أشبه ذلك .

٢ — ألا يكون حكم الأصل مختصاً بالأصل لا يتعداه إلى غيره : ويكون ذلك في حالين : (أ) أن تكون العلة لا يتصور وجودها في غير محل النص . كترخص السفر . فإن علة الترخيص هي السفر . وهو لا يوجد في غير المسافر . فلا يترخص أصحاب الأعمال الشافعية قياساً على المسافر لعدم وجود العلة فيهم . (ب) أن يكون الدليل قد قام على اختصاص الحكم بمحل النص ، ومثله باختصاص النبي عليه السلام بصحة النكاح بلفظ الطهارة ، كما يقول الشافعية أو بغير مهر كما يقول الحنفية ، ومثله أيضاً باختصاص خزيم بن ثابت بالإكتفاء بشهادته وحده ، وسبب ذلك كما هو مذكور — أن النبي عليه السلام كان قد ابتاع ناقه من أعرابي وأدى إليه ثمنها ، وبعد مدة جاء الأعرابي إلى النبي عليه السلام يطلب منه الثمن ، جاحداً استيفاءه إياه ، وجعل يقول النبي هل من شهيد ؟ فقال النبي عليه السلام ، من يشهد لي ؟ فقال خزيم بن ثابت ، أنا أشهد لك يا رسول الله أنك أوفيت الأعرابي ثمن الناقة ، فقال عليه السلام كيف تشهد لي ، ولم تحضرني ؟ فقال يا رسول الله أنا أصدقك فيما تأتيني به من خبر السماء ، أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة ؟ فقال الرسول عليه السلام . من شهد له خزيم فهو حسبه .

(ح) : ألا يكون الحكم ثابتاً على خلاف مقتضى شرعي . ومثله ببقاء صوم الناس مع انعدام ركن الصوم . وهو الكف عن المفطرات فهذا الحكم معدول به عن ما يقتضيه انعدام الركن . لأن الشيء يندم ولا يبقى بانعدام ركنه . . فلا يلحق بالناسي المفطر خطأ ولا المسكوه .

الشرط الرابع : ألا يكون دليل حكم الأصل دالاً على حكم الفرع .
إذ في هذه الحالة يكون اعتبار أحدهما أصلاً والآخر فرعاً . ترجيحاً بغير
مرجع . ولا وجه له :

شروط الفرع : ١ - أن تكون العلة التي بنى عليها حكم الأصل
موجودة فيه . وأن يكون وجودها فيه مساوياً لوجودها في الأصل .
على معنى أن تكون موجودة في الفرع بتمامها بحيث لا يكون اختلاف
إلا بالتشخيص من حيث المحل فقط . ويتحقق ذلك بوجودها في الفرع بعينها
كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة . بجامع الشدة المطربة . فإنها موجودة في
النبيذ بعينها نوعاً لاشخصاً - أو بوجودها في الفرع بجنسها كقياس
الأطراف على النفس في ثبوت القصاص . بجامع الجنائية . فإنها جنس
لإتلافهما - وإنما كان ذلك شرطاً لأن تعدية الحكم فرع تعدى العلة . فلا بد
أن تكون موجودة في الفرع . وإذ كان المقصود هو التسوية بين الأصل
والفرع في الحكم . وكان الحكم مبنيًا على علمته . كان لا بد من المساواة بين
الفرع والأصل في العلة بالمعنى الذي أوضحناه . . وهذا لا ينافي أن تكون
المناسبة بين العلة والحكم في الفرع أشد منها في الأصل . وهو ما يعرف بقياس
الأولى . كقياس إعادة الخلق على بدئه بجامع القدرة على كل .

٢ - ألا يكون الفرع منصوصاً على حكمه . لأن النص إن كان يفيد
حكماً موافقاً لما يفيد القياس . فالنص كاف ولا داعي للقياس إلا أن يكون
المقصود تضافر الأدلة . وإن كان مفاد القياس مخالفاً لما يفيد النص . فالنص
مقدم وهو المعتمد . ولذا لا تقاس كفارة اليمين على كفارة القتل في اشتراط
الإيمان في الرقبة المراد عقوبتها . لأن النص في كفارة اليمين مطلق . فتجزي
فيها الكافرة كالمؤمنة . والقياس لو تم تكون الكافرة غير مجزئة وهو خلاف
النص . فيقدم النص . إذ القياس اجتهاد . ولا اجتهاد مع النص :

٣ - ألا يكون الفرع متقدماً في المشروعية عن الأصل . فلا يقاس الوضوء على التيمم في إيجاب النية . بجامع أن كلا شرط للصلاة . لأن الوضوء سابق في المشروعية على التيمم . . وإنما اشترط ذلك لأنه لو جاز تقدمه لازم ثبوت حكم الفرع في حالة تقدمه بغير دليل . وهو ممنوع ، ويرى بعض أنه إن أجرى مثل هذا القياس إلزاماً للخصم جاز . ومثله بما لو تناظر حنفى وشافعى في إيجاب النية في الوضوء . فيقول الشافعى تأييداً لمذهبه : طهارتان . أنى تفرقان .

٤ - ألا يتغير فيه حكم الأصل . فلا يقاس ظهار الذمى على ظهار المسلم في إيجاب الحرمة . لأنها في الأصل تنتهى بالكفارة كما هو النص . وفي الفرع مؤبدة لا تنتهى بالكفارة . لأنها عبادة . والكافر في حال كفره ليس أهلاً لأدائها . وبعد إسلامه ليس مطالباً بها . لأن الإسلام يجب ما قبله . وقد كانت في الأصل منتبهة إليها : —

الركن الرابع العلة : والكلام عنها يتناول تعريفها . وشروطها . وأقسامها . ومسالكها : —

تعريف العلة : العلة في اصطلاح الأصوليين هي : الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على شرع الحكم معه تحقيق مصلحة . من جلب نفع للعباد أو دفع ضرر عنهم . . .

ومعناه : أن العلة عبارة عن معنى من المعاني يكون هذا المعنى ظاهراً يمكن العلم به . كالسفر وصبيغ العقود . ولا يكون خفياً لا يمكن العلم به كاعمدية . . . كما أن هذا المعنى يكون منضبطاً . فلا يكون أمراً تقديرياً يتفاوت . كالمشقة . . . إذا وجد هذا المعنى في محل . كان معه في هذا المحل حكم يحقق مصلحة للعباد . من جلب نفع أو دفع ضرر . . . وجود الحكم مع الوصف إنما كان . لأن الوصف مجرد علامة على الحكم .

وذلك رأى الجمهور . أو لأن الوصف مؤثر في شرع الحكم بذاته . وذلك هو
رأى المعتزلة . أو لأن الوصف مؤثر في الحكم لا بذاته . كما يقول الغزالي . أو
لأنه باعث عليه . كما هو رأى الأمدى . . .

كون العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يشرع الحكم معه لتحقيق
المصلحة ، أمر اتفاق لا اختلاف لأحد فيه . وإنما الخلاف في لم ترتب
الحكم على وصف ؟ . لأنه علامة عليه . ؟ أو لأنه مؤثر فيه بذاته ؟ أو
لأنه باعث عليه ؟ . . .

توضيحاً لذلك بعض الإيضاح نشير في إيجاز إلى تحليل الأحكام
الشرعية . ووجه كل رأى من الآراء الأربعة السابقة فنقول : —

اقتضت حكمة الله سبحانه أن يشرع لعباده منذ آدم ، مافيه خيرهم
وصلاحهم ، في معاشهم ومعادهم ، وربط ذلك ينظم وقوانين تكفل تحقيق
هذا الخير والصالح . وإن اختلفت باختلاف الأحوال والبيئات في العصور
المتعاقبة . لكن يجمع متفرقها ، ويلم شتاتها ضابط عام . هو أنها جميعاً
لمصلحة العباد : —

فما إرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، وما إنزال الكتب . إلا هداية
الخلق ونفعهم ، ودفع الضر عنهم . إقر أقول الله تعالى : رسلاً مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . . . وما أرسلناك
إلا رحمة للعالمين . . . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، ، كتاب
أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم ، ، نزل عليك
الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى
للناس ، ، وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ، ، فنفعهم
بتحقق بالأمر ، ودفع الضر عنهم يتحقق بالنواهي . ومن ثم كانت مصالح
العباد مترتبة على شرح الأحكام ، يرشد إلى ذلك قوله تعالى : كتب عليكم
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . . . ولكم في القصاص

حياة بأولى الآليات لعلمكم تتقون .. وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا
وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، ليشهدوا منافع لهم .

ومن المصالح ما تدركه العقول وتفهم الحكمة فيه ، وذلك هو الكثير
والغالب في أحكام الشريعة ... ومنها ما تقف العقول دونه ولا تدرك الحكمة
فيه ، وذلك في أحكام الشريعة قليل ، مثل تحديد أعداد الركعات في كل
صلاة ، ومثل ربط النصب في الزكاة بمقادير متفاوتة تبعاً لاختلاف النوع .
وذلك النوع من الأحكام هو ما يعرف بالأحكام التعبدية : —

وإذا كانت الأحكام إنما شرعت للمصالح ، وكان أغلبها يمكن فهم السر
الذي من أجله شرع ، كما يفهم من قوله تعالى : واسمكم في القصاص حياة .
أن الغاية من شرع القصاص ، هي المحافظة على حياة الناس : . أمكننا أن نقول
إن شرع القصاص تترتب عليه مصلحة ، وهكذا الشأن في كل حكم ... فهل
هذه المصلحة علة لشرع الحكم ؟ ، وإذا كانت ، فهل هي تقتضيه ذاتاً ؟ ،

جمهور العلماء على أن أفعال الله معللة بمصالح العباد ، فضلاً منه وإحساناً
وفرعاً عن جوده وكأله . فهو سبحانه لا يجب عليه شيء ولا يتكامل بشيء .
وعلى ذلك ، فالعلة عندهم مجرد أمانة وعلامة نصبها الشارع ليكون
العلم بها طريقاً إلى العلم بالحكم .

وإذا كان المعتزلة يرون وجوب المصالح والأصالح على الله تعالى . كما هو
المعروف عنهم ، ويرون أن في الفعل صفة حسن أو قبح ذاتية ، وأنها
تقتضي فيه حكماً . وأن الله يجب عليه أن يرعاه فقد ذهبوا إلى أن العلة هي
المؤثر في المحكم بذاته : —

وإذا قد اقتضت حكمة الله تعالى . أن يكون الحكم إذا كان الوصف .
كما يكون الإحراق عند غماسة النار وكما يكون الموت عند حر الرقبة . أي

أن الله سبحانه قد ربط بين الوصف والحكم ربطاً يشبه الربط العادى . قال الغزالى : إن العلة هى المؤثر فى الحكم . لكن لا على معنى أنه مؤثر فيه بالذات . فإنه رأى المعتزلة . ولا على معنى أن الله خلق فى الوصف القدرة على ذلك . وإنما على معنى الربط العادى بين الحكم والوصف ...

وإذ كان فى شرع الحكم تحقيق مصلحة للعبد . قال الأمدى إن العلة هى الباعث على شرع الحكم . والمقصود منه أن الوصف اشتمل على معنى خاص هو أن شرع الحكم وترتيبه عليه يحقق حكمة ومصلحة . هذه المصلحة تبعث المسكف على امتثال الحكم : —

وعلم من ذلك وجه كل من المذاهب الأربعة فى العلة . وعلم أيضاً أن المصالح هى علل الأحكام الشرعية فى واقع الأمر . وهل هذه المصالح هى العلة فى مصطلح الأصوليين ؟ أو أن العلة عندهم شىء آخر ...

فى صدر الكلام عن العلة قلنا إنها عند الأصوليين عبارة عن الوصف الظاهر المنضبط الذى يشرع الحكم معه لتحقيق مصلحة للعباد . ومفاده أن المصلحة عندهم ليست هى العلة . وإنما هى أمر يكون ترتب الحكم عليه مفضياً إليها .. وكانت العلة هى هذا الأمر ولم تكن نفس المصلحة ، لأن مصالح الناس فى أغلب أحوالها أموراً خفية غير ظاهرة . وأموراً تقديرية غير محددة ولا منضبطة . بل متفاوتة ومختلفة .

فربط الأحكام بها متعذر لأن الخفى لا يعلم فكيف يشرع له حكم ؟ . ولأن المختلف الذى لا ينضبط . لا يستقيم معه الأحكام ولا تطرد . أما الوصف الظاهر المنضبط . فتشريع الحكم معه وإطراده مسلم وغير محتاج إلى كلام . ولذلك كان هو العلة وخصت المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم بإسم الحكمة .

« شروط العلة »

للعلة شروط اتفق على انها شروط . ووراء ما اتفق عليه أمور تختلف في اعتبارها شروطاً وعدم اعتبارها . ولضرورة الاختصار تقتصر على المتفق عليه وهو أمور :-

الاول : أن تكون وصفاً ظاهراً... وكان ذلك شرطاً لأن العلة علامة على الحكم ومعرفة له أو مؤثرة فيه أو باعثة عليه . فمن الضروري أن تكون ظاهرة غير خفية وإلا لم تكن علامة ولا معرفة . ولم تكن مؤثرة ولا باعثة إذ ما لا يعرف كيف يكون طريقاً لمعرفة غيره ؟ . وكذلك ما لا يعرف كيف يعرف أنه هو المؤثر أو الباعث ؟ . وبناء على اشتراط هذا الشرط لا يصح التعليل بأمر خفي . فلا يكون انشغال الرحم بالجنين علة لوجوب العدة لحفائه : بل تكون العلة هي الطلاق . لظهوره . ولا يعمل نقل الملك بتراضي المتعاقدين . لحفائه . وإنما يعمل بمظنته الظاهرة وهي الصيغة .

الثاني : أن تكون منضبطة . أي معنى محدداً لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال . وذلك لأن أساس القياس تساوى الفرع والاصل في علة الحكم . وهو يستلزم أن تكون منضبطة وغير متفاوتة . وإلا تعذر الحكم بتساوى الواقعتين فيها . وتعذر القياس تبعاً لذلك... ولهذا لا يصح تعليل وجوب الزكاة بالغنى . لانه مما يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال وإنما يعمل وجوبها بملك النصاب لعدم اختلافه . ولا يعمل قصر الصلاة في السفر بالمشقة لعدم انضباطها . وإنما يعمل بالسفر . لتحده وانضباطه :-

الثالث : أن تكون مناسبة للحكم . ومعنى مناسبة الوصف للحكم . أن يكون ترتيب الحكم على الوصف من شأنه أن يحقق مصالحة للعباد . وعلى

ذلك لا يصح التعليل بالافصاف الطردية . وهي التي لا مناسبة بينها وبين الحكم . ككون من تجب عليه الزكاة رجلاً لا امرأة مثلاً .

الرابع : أن لا تكون العلة قاصرة على الاصل . ومعناه أن تكون وصفاً متعدداً يمكن وجوده وتحقيقه في أفراد متعددة . وإنما كان ذلك شرطاً لان الكلام في العلة التي هي ركن القياس واساسه . وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت غير مختصة بالاصل . أي يمكن أن توجد فيه وفي غيره حتى يمكن أن يشترك فيها الفرع والاصل . وإلا كان القياس غير ممكن . فالتعصر في السفر لا يهدي إلى غير المسافر . لان العلة وهي السفر قاصرة على المسافر لا توجد في غيره .

« اقسام العلة »

تنقسم العلة انقسامات باعتبارات : —

التقسيم الأول : باعتبار ما يقصد الشارع تحقيقه من شرع الحكم المعلن بالعلة تنقسم إلى : —

- ١ — علة يشرع معها حكم لتحصيل مصلحة ضرورية للعباد .
- ٢ — علة يشرع معها حكم لتحصيل مصلحة حاجية للعباد .
- ٣ — علة يشرع معها حكم لتحصيل مصلحة تحسينية للعباد .

وذلك لان مصالح العباد منحصرة بالاستقراء في هذه الانواع الثلاثة :

(١) الضروريات . وهي الامور التي انتهت حاجة الناس إليها إلى حد الضرورة . أي أن حياتهم لا تقوم إلا بها . وإذا اختلت كلها أو بعضها اختل نظام حياتهم وعملياتهم الفوضى . وجملة هذه الضروريات خمسة : —

حفظ
العقل .
شأن هذا
فما
الآخر
وعقار
والقص
والو
السرا
أو ما

الض
وله
لا
الم
و
و
ع

لحفظ الدين . وحفظ الناس . وحفظ العرض . وحفظ المال . وحفظ العقل . . وقد شرع لكل من هذه الخمسة أحكام رتبته على ما كان . ومن شأن هذا الترتيب أن يفضي إلى هذه المصالح وبحققها .

فالدعوة إلى الدين . والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . والجهاد . وأصول العبادات من صوم وصلاة وحج وزكاة . وعقاب المرتد . مما شرع لحفظ الدين . والنسكاح وما يتصل به من أحكام . والقصاص من القاتل عمدا . مما شرع لحفظ النفس . وحد الزنا . وحد القذف والوعيد على إشاعة الفاحشة بين الناس . مما شرع لحفظ العرض . وحد السرقة . وتأديب الغاصب . وتضمنين من أتلف مال غيره قيمة ما أتلفه أو مثله . وتحريم أكل أموال الناس بالباطل . أحكام شرعت لحفظ المال . وشرع لحفظ العقل تحريم الخمر . وتحريم كل مسكر وما يلحق به .

(ب) الحاجيات . وهي الأمور التي لم تصل حاجة الناس إليها إلى حد الضرورة . ولكنها وسيلة لتسهيل الحياة وعون على تحمل أعبائها ومشتقاتها ولو اختلفت كلها أو اختلف بعضها . شقت الحياة وصعب احتمالها . ولكنها لا تضطرب وتنهار كما تضطرب وتنهار بفقد الضروريات . وذلك كأنواع المعاملات والمبادلات . من بيع وإجارة وقراض ومساقاة ومزارعة . وكالأحكام التي يترخص بها تخفيفا لبعض المشاق . كقصر الصلاة الرباعية . والفطر في رمضان دفعا لمشقة السفر والمرض . وكإباحة ما لا غنى للإنسان عنه . كالسلم وتضمنين الصناعات .

(ج) التحسينيات : وهي الأمور التي يتم بها كمال الحياة وجمالها . ومرجعها إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات . كأحكام الطهارة . وستر العورة وآداب المعاملات . والنهي على الإسراف والتقتير :

وبشيء من التأمل يظن أن هذا التقسيم في واقع الامر . تقسيم المصلحة التي يحققها شرع الحكم وترتيبه على علته . أولا وبالذات ، وتقسيم للعلة ، ثانيا وبالتابع ،

التقسيم الثاني : باعتبار الإفضاء إلى المقصود من شرع الحكم تنقسم إلى :

١ — ما يفضى إلى المقصود يقينا ، كالبيع إذا استتجمع شروطه وأركانه فإنه يفضى قطعا إلى سد الحاجة ، إذ يترتب عليه نقل الملك ، وحل الانتفاع لكل بما ملك .

٢ — ما يفضى إلى المقصود ظنا ، كالقتل العمد العدو ان يوجب القصاص والحكمة وهي الانزجار والامتناع عن القتل ، حصولها ظني لا قطعي ،

٣ — ما يفضى إلى المقصود شكاً . ومثاله على وجه التقريب ، كما يقول غير واحد ، حد الشرب . ومن السهل معرفة أن هذا التقسيم كسابقة تقسيم للعلة بالتبع لا بالإصالة

التقسيم الثالث : من حيث اعتبار الشارع للوصف علة وعدم اعتباره .

وقبل أن نبين الأقسام نقول . العلة كما سبق هي الوصف الذي يترتب عليه الحكم لتحقيق المصلحة ، ولذلك كان لا بد من المناسبة بين الوصف والحكم ، وتقدم أن ذلك شرط من شروط العلة ، ومن حيث كون الوصف المناسب علة أو ليس بعلة ، انقسم المناسب إلى : —

١ — ما علم من الشارع اعتباره علة بوجه من وجوه الاعتبار ، وهي أربعة ، الأول اعتبار عين الوصف علة لعين الحكم ، ومثاله . اعتبار قتل الوارث مورثة علة في عدم استحقاق الإرث أخذاً من حديث « لا يرث القاتل » ويعرف هذا بالمناسب المؤثر . الثاني . اعتبار عين الوصف علة لحكم

من جنس الحكم الذي رتب على وفقه . ومثاله . اعتبار الصغر علة يثبت بها للأب تزويج بنته البكر الصغيرة . الثالث : اعتبار وصف من جنس الوصف علة للحكم بعينه . ومثاله اعتبار المطر علة لإباحة الجمع بين الصلاتين الرابع . اعتبار وصف من جنس الوصف علة لحكم عن جنس الحكم . ومثاله . اعتبار تكرار أوقات الصلاة في الليل والنهار علة لسقوط الصلاة عن الحائض أيام حيضها ... والوصف في الأسـوال الثلاثة يعرف بالمناسب الملائم .

٢ — ما علم من الشارع إلغاؤه وعدم اعتباره بوجه من وجوه الاعتبار . كجعل البتة علة للتسوية في الإرث بين الإبن والبنت . وجعل الإفطار في رمضان من شخص معين علة لإيجاب نوع خاص من أنواع الكفارة . كالذي يحكي عن بعض العلماء أنه سئل عن بعض الملوك وقد أفطر عمداً في نهار رمضان . فأفتى بأن الواجب عليه صيام شهرين متتابعين لا غير ، وليس له أن يكفر بغير الصيام . ويعرف هذا النوع بالمناسب الملقى . .

٣ — ما لم يعلم من الشارع اعتباره ولا إلغاؤه . ويعرف بالمناسب المرسل . كما يعرف بالمصالح المرسلة . وأمثالها . والكلام عنها سيأتي بإذن الله مستوفى في مبحث خاص : —

« مسائلك العلة »

المسالك جمع مسالك وهو الطريق والدليل الذي يعرف به كون الوصف علة . وليبيان وجه الحاجة إلى ذلك نقول . —

جمهور الأصوليين على أن الأصل في النصوص أنها معللة . وعليه فإثبات التعليل غير محتاج إلى دليل . ولما كان من الأوصاف ما يصلح أن (م ١٦ — أصول الفقه)

يكون علة . ومنها ما لا يصلح أن يكون . كانت علية الوصف بخصوصه
وتعيينه علة هي المحتاجة إلى دليل — وأدلة تعيين العلة . تعرف بمسالك
العلة . وهي أمور . نذكر أهمها : —

الأول النص ، أى أن يرد من الشارع نص . . قرآن أو سنة . . يدل
على أن الوصف علة . فنثبت علية الوصف بالنص . وتسمى العلة حينئذ العلة
المنصوص عليها . . سواء كانت دلالة النص على ذلك قطعية لا تحتاج إلى
فطر واستدلال . أو كانت محتملة غير قطعية .

وتسكون دلالة النص على العلية قطعية . إذا كان اللفظ موضوعاً
في اللغة للعلية ، كعلة كذا . أو لسبب كذا . أو من أجل كذا أو كي يكون
كذا مثلاً . ومثال ذلك . قوله تعالى « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل
أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فسكاتما قتل الناس جميعاً »
وقوله تعالى تعليلاً لبعثة الرسل « رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل » وقوله تعالى خطاباً للنبي عليه السلام
« لست لست لا يكون عليك حرج » عقيب قوله « يا أيها النبي إنا أحللتنا لك
أزواجك التي آتيت أجورهن إلى قوله . . وأمرأة مؤمنة إن وهبت نفسها
خالصة لك من دون المؤمنين » فهو صريح في أن العلة في ذلك هي دفع الحرج
عن النبي عليه الصلاة والسلام . وكذلك قوله تعالى « فلما قضى زيد منها
وطراً زوجناكمها لست لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا
قضوا منهن وطراً » وقول الرسول عليه السلام « إنما نهيتكم عن إدخال
لحوم الأضاحي لأجل الدافة . فاكلوا وادخروا » والمذكورات وإن
كانت في واقع الأمر كما فإن التعليل بها جائز على رأى — أو أنها اعتبرت
عللاً بتأويل على رأى آخر .

وتسكون الدلالة على العلية محتملة غير قاطعة . إذا لم يكن اللفظ
موضوعاً في اللغة للعلية بخصوصها . كاللام في قوله تعالى « وما خلقت

الجن والإنس إلا ليعبدون ، والباء في مثل « فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ... ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » وإن المسكسورة كما في الحديث « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » ...

وجود العلة المنصوص عليها في محل يستتبع ثبوت الحكم ، الذي ترتب عليها . فيه اتفاقاً غير أن مبدئي القياس يقولون . إن الحكم في غير محل النص ثابت بالقياس . ونفاة القياس يقولون . إنه ثابت فيه بالنص ...

والثاني : الإجماع . أي أن يقع الإجماع في أي عصر على أن علة الحكم الفلاني هي كذا ... كالإجماع على أن ثبوت الولاية على مال الصغير . صغره متى وجدت العلة المجمع على علميتها في محل ثبت فيه حكم العلة . فالصغير في البكر الصغيرة يثبت للأب ولاية تزويجها ..

الثالث الإجماع : وهو قرن وصف يحكم . لو لم يكن هذا الوصف أو نظيره علة . لسكان القران بينهما مستبعداً . لأنه يكون اقواً خالياً من الفائدة . وله أنواع مذكورة تفصيلاً في كتب الأصول . ومن أمثلته . قول النبي عليه السلام الأعرابي الذي قال له . واقعت أهلي في نهار رمضان .. « أعتق رقبة » وقوله عليه السلام للخنزعية التي سألته عن حجها عن أبيها . « ينفعه أو لا ينفعه ؟ » ... أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزي عنه ؟

وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله تعالى « إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم » وقوله عليه السلام ، للرجل سهم ولل فارس سهمان ، وقوله . « لا يرث القتاتل » ..

في كل من هذه الأمثلة وصف اقترن بحكم وهذا الاقتران يدل على أن الوصف علة . وإلا كان ضرباً من اللغو . فمثلاً . لما قال الأعرابي للبي . واقعت أهلي في رمضان فقال له النبي أعتق رقبة . وجد وصف هو الوقاع .

وحكم هو التفسير . فلو لا أن الواقع علة للتكفير . لسكان ذكره معه عبثاً
ولغوا خالياً من الفائدة وكذلك لو لا أن دين الآدمي نظير لدين الله . وقد
أجزأه قضاء دين الآدمي فيكون كذلك قضاء دين الله عن الغير مجزئاً .
لسكان قوله عليه السلام . . أرايت لو كان على أبيك دين الخ لغوا خالياً من
الفائدة . ولو لا أن السرقة علة للقطع ما صح الترتيب بالفاد . ولو لا أن
البر علة في النعيم وأن الفجر علة في الجحيم : ما حسن الجمع بينهما . ولما كانت
المقابلة بينهما عبثاً . وهكذا قل في باقي الأمثلة . — وبعض الكتابين يعد
الإيمان نوعاً من النص . والامر سهل . . .

الرابع المناسبة : والمراد أن يكون بين الوصف الذي يعتبر علة . وبين
الحكم الذي يترتب عليه ملاءمة . أى أن ترتيب الحكم على الوصف من
شأنه أن يحقق مصاحبة مقصودة للشارع . ولا بد في المناسب أن يكون
معتبراً بوجه من وجوه الاعتبار التي سبق ذكرها في شروط العلة . وهذا
المسلك يلجأ إليه عند عدم النص على العلة أو الإجماع عليها . ومثال ذلك
قوله تعالى : ويسألوك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ،
فالأذى علة لإيجاب اعتزال النساء في المحيض . وهو مناسب لذلك . لأن
تشريع الحكم على وفقه يفيد هذا . ومثاله . كل وصف رتب الشارع على
وفقه حكماً من الأحكام : —

الخامس : السبر والتقسيم : السبر . الاختيار وطالب المعرفة . والتقسيم
حصر الأوصاف التي تصلح أن تكون علة لحكم الأصل وترديد العلة بينها
بأن يقال . العلة إما هذا الوصف أو هذا الوصف . وهكذا بين كل
الأوصاف التي تصلح أن يكون العلة أحدها : — فإذا لم تكن العلة منصوصاً
عليها ولا مجمعة عليها . فللوصول إلى معرفة عينها ليسكن إثبات الحكم بها في
غير محل النص . يسلك المجهتد هذا المسلك . فيحصر الأوصاف التي توجد
في واقعة النص ويصح أن تكون العلة واحداً منها . وعلى ضوء الشروط

المعتبرة في العلة . يختبر هذه الأوصاف واحداً واحداً . فيلغى ما لا يصح أن يكون هو العلة . ويبقى ما يصح أن يكون . وبذلك تتعين العلة . فإذا وجدت في محل لم ينص على حكمه تعدى الحكم التابت في محل النص إليه . .
مثلا ورد النص بتحريم ربا الفضل في مبادلة البر بالبر — ولم يدل نص ولا إجماع على علة هذا الحكم . ولكي يصل المجتهد إلى معرفة علة هذا الحكم . يسلك هذا المسلك . السبر والتقسيم . يبحث في البر فيجد فيه عددا من الأوصاف يصلح واحد منها للعلة . تلك الأوصاف . هي التقدير بالكيل أو الوزن . ومجرد الطعم . والاقتيات والادخار . فيقول المالكي مثلا . إن التقدير لا يصلح للعلة وكذلك مجرد الطعم . فلم يبق إلا الاقتيات والادخار . فتعين أنه العلة . فإذا وجدت في الارز تعدى الحكم إليه وثبت فيه حرمة التفاضل . ويقول الحنفي مثلا . إن مجرد الطعم لا يصلح علة . وكذلك الاقتيات والادخار . فلم يبق إلا التقدير بالكيل أو الوزن . فتعين أنه العلة فإذا وجدت في القطن . حرم التفاضل في بيع بعضه ببعض . ويقول الشافعي إن التقدير لا يصلح علة وكذلك الاقتيات والادخار . فلم يبق إلا مجرد الطعم . ويتمين أن يكون هو العلة وهو موجود في التفاح والبطيخ فيحرم فيه التفاضل عند المبادلة .

يقول الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢١٤ . ومن شروط اعتبار هذا المسلك . أن يكون حاصرا لجميع الأوصاف ويكون ذلك بموافقة الخصم على هذا الانحصار أو عجزه عن إظهار وصف زائد .

وأخيرا . فإن بين السبر والتقسيم وبين ما يسمى تنقيح المناط شيئا من الشبه وتنقيح المناط . وتخرج المناط . وتحقيق المناط . كلمات اصطلاحية تذكر في مباحث القياس الأصولي . فلا بأس أن نتعرض لكل منها في إيجاز فنقول .

تنقيح المناط : — مناط الحكم علتها التي بنى عليها . وتنقيحه . تهذيبه .
وتخليصه من كل ما لا مدخل له في العلية . وإنما يكون . حيث تكون العلة
ثابتة بالنص وتكون مشتملة على جملة أوصاف . ولم ينص على واحد منها
بعينه أنه هو العلة . ومثاله قصة الاعرابي الذي قال للنبي عليه السلام .
واقعت أهلي في نهار رمضان . فأوجب النبي عليه التكفير . . فهذا يدل بالإمام
على أن العلة في إيجاب التكفير هي ما وقع من الاعرابي . وهو مشتمل على
جملة أوصاف . . . كون ما حصل وقاعا . وكونه من الاعرابي . وكونه واقع
زوجته . وكون الوقاع حصل منه في رمضان معين . فتنقيح المناط هو الذي
يستعمل في هذه الحالة . ويبحث المجتهد يظهر أن كون المواقف أعرابيا
لا مدخل له في العلية . وكذلك كونه واقع زوجته . ومثلها في أنه
لا مدخل له في العلية . كونه واقعها في رمضان المعين .

فلم يبق إلا الوقاع عمدا في نهار رمضان ويتعين أنه العلة . غير أنه
اختلف في أن علتها للكفارة لخصوصية فيه فلا تجب بغيره كالأكل عمدا ؟ .
ذلك مذهب الشافعية والحنابلة . أو أنه إنما كان علة لإيجاب الكفارة لما فيه
من انتهاك حرمة الشهر . وكما يتحقق ذلك به يتحقق بالأكل عمدا مثلاً .
فتجب الكفارة بكل ما يفسد الصوم عمدا . جماعاً أو غيره ؟ وذلك هو
اتجاه الحنفية والمالكية .

والفرق بين تنقيح المناط وبين السبر والتقسيم . أن السبر والتقسيم إنما
يكون حيث لا نص على العلة . أما تنقيح المناط فإنه لا يكون إلا حيث
تكون العلة منصوصاً عليها . وإن كان في كل منهما حصر للأوصاف .

تخريج المناط . هو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي ورد به النص
ولم تثبت علتها بنص ولا إجماع . ويكون ذلك بسلوك أي مسلك من مسالك
العلة غير النص والإجماع . فاستخراجها بالمناسبة تخريج المناط . واستخراجها
بالسبر والتقسيم تخريج المناط .

تحقيق المناط : هو البحث لإثبات العلة التي رتب عليها حكم ثبت بالنص في واقعه لم ينص على حكمها سواء كانت ثابتة في الأصل بالنص أو بغيره ومثاله .

ثبت أن علة الربا في البر عند المالكية هي الاقتيات والادخار . فإذا أريد معرفة حكم العدس واللوبيا مثلاً ، فإذا أثبت فيهما أو في واحد منهما أنه مقتات ومدخر ، تعدى الحكم إليه ، وإلا فلا يعدى ؛ لإثبات العلة فيهما أو في أحدهما هو المسمى بتحقيق المناط ،

وهذا يكون قد انتهى الكلام عن الأدلة الأربعة القرآن والسنة والإجماع والقياس على وفق ما في المنهج ، وتتبع ذلك بالكلام عن بعض الأدلة المختلف فيها . وذلك هو الاستحسان . والمصالح المرسلة . والاستصحاب . فنقول ومن الله التوفيق .

الاستحسان

الاستحسان في اللغة عد الشيء حسناً . حسياً كان الشيء أو معنوياً

وقبل أن نبين حقيقته في اصطلاح الأصوليين نقول :

من الأمور التي اشتهر أنها من مواضع الاختلاف بين العلماء . الاستحسان كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي . ودليل يعتمد عليه في تعرف الأحكام الشرعية :

والتعبير بالاستحسان كدليل لبعض الأحكام إنما يذكر أ كثر ما يذكر في كلام الحنفية من الفقهاء ، ولذلك اشتهر أنهم وحدهم هم الذين يعتبرونه كذلك :-

تعريف

الذي

وتعريفات

من

الدليل

مقتضياتها

وما

في وقائ

الاول

المجتهد

ويثبت

لعموم

الدليل

الدليل

ونوع

كالخ

العار

بقه

حكر

هذ

عا

و

و

ثم إن الفقهاء الذين يستعملون الاستحسان كدليل . لا يطلقونه . أولا يكادون يذكرونه إلا في مقابلة القياس . كقولهم مثلاً . سؤر سباع الطير نجس قياساً ، طاهر استحساناً . وكقولهم . إذا وقف المحجور عليه للسفة على نفسه . بطل الوقف قياساً ، وصح استحساناً ، وكقولهم . إذا غسل إناه متنجس بالماء . فإنه لا يطهر قياساً . ويطهر استحساناً . وكقولهم . الاطلاع على العورات للندوى ممنوع قياساً . جائزة استحساناً . فما هو الاستحسان . ؟ وهل اعتباره دليلاً أمر مختلف فيه ؟ وإذا كان فهل هو اختلاف حقيقى ؟ . وهل لا يقول به إلا الحنفية وحدهم ؟ . أو لا يقول به إلا هم والحنابلة ؟ . نعم المراد بالقياس الذى يذكر فى مقابلته ؟ أهو القياس الاصطلاحي السابق تعريفه ؟ أو هو شىء آخر ؟ .

نبين ذلك كله فنقول : —

يقول الآمدى وابن الحاجب وغيرهما . وقد اختلف فى الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وأنكره الباقر ، والشوكاني فى إرشاد الفحول يقول ، ونسب القول به إلى أبى حنيفة . وحكى عن أصحابه ونسبه أمام الحرمين إلى مالك وأنكره القرطبي فقال . ليس معروفاً من مذهبه . وكذلك أنكر أصحاب أبى حنيفة ما حكى عن أبى حنيفة ، .

والحق من ذلك . كما يؤخذ من تتبع مسائل الفقه فى مختلف المذاهب . أن اعتبار الاستحسان دليلاً يقول به الحنفية والمالكية والحنابلة . وإن كان غير الحنفية لم يكثروا من استعماله كذلك إكثار الحنفية . . . ولم يبق غير الشافعية . هم الذين ينسكرون التعويل عليه . . . وهل اختلافهم مع غيرهم اختلاف حقيقى أو غير حقيقى ؟ يتضح ذلك بعد بيان حقيقة الاستحسان : —

تعريف الاستحسان عند الأصوليين :

الذى وقع لنا من ذلك تعريفات للمالكية . ذكرها الشاطبي في الموافقات وتعريفات للحنفية . ونجتزئ . من ذلك بالآتي : —

من تعريفات المالكية : ١ — الاستحسان إيثارتك مقتضى الدليل على طريق الاستثنا . والترخص لمعارض ما يعارض به في بعض مقتضياته : — وهو لابن العربي .

ومعنى هذا . أن يكون دليل يقتضى باطراده وعمومه حكما في وقائع متعددة . وبعض هذه الوقائع وجد فيها دليل يعارض الدليل الأول . ويثبت خلاف مقتضاه . للملابسات تنصل بهذه الواقعة . فيستثنى المجتهد هذه الواقعة من عموم الحكم الذى يقتضيه الدليل الأول ويثبت فيها حكما يغايره . . . مستندا في ذلك إلى الدليل الخاص المعارض لعموم الدليل الأول . لما في ذلك من جلب مصلحة تفوت لو عمل بمقتضى الدليل العام . أو دفع مفسدة كذلك . . . يقول الشاطبي . ومن ذلك ترك مقتضى الدليل للعرف . وتركه للمصلحة . وتركه للإجماع وتركه لرفع الحرج ونوضح ذلك بمثال . الأجير المشترك . وهو من يعمل للناس حاجاتهم بالأجر . كالخياط مثلا . أمين على ماتحت يده من حاجات الناس . وبمقتضى القواعد العامة في الشريعة . لا يضمن ما يملك من ذلك إلا إذا ثبت أن الهلال بتعديه أو بتقصير منه . والفقهاء أنه يضمن استحسانا متى ثبت أن الهلاك بأمر لا دخل له فيه كحريق مثلا . . . مقتضى الدليل العام أنه لا يضمن . وفي هذه الحالة قد وجد ما يعارض هذا المقتضى وهو المحافظة على أموال الناس . فترك مقتضى الدليل العام وهو عدم الضمان . وعمل بمقتضى الدليل المعارض وهو الحكم بالضمان .

ترك مقتضى الدليل العام والعمل بمقتضى الدليل المعارض هو الاستحسان . والدليل المعارض وهو المحافظة على أموال الناس . هو وجه الاستحسان وهو من المصالح المرسلة : أى الأمور التى لم يشهد لها من الشارع أصل بالاعتبار

ولا بالإلغاء كما سيأتي بإذن الله ... واستيفاء الأمثلة يأتي إن شاء الله عند بيان أنواع الاستحسان : —

٣ — الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ومعناه أن يكون دليل يقتضي بعمومه حكماً في وقائع متعددة . وإبقاء هذا الحكم في بعض الوقائع يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك . فيترك مقتضى هذا الدليل ويثبت في الواقعة حكم آخر بدليل ويكون هذا الدليل مصلحة مرسل . . . ويؤيد هذا قول الشاطبي بعد ذكر هذا التعريف « ومقتضاة تقديم الاستدلال المرسل على القياس » ثم ذكر له أمثلة منها القراض وبيع العرايا . والإطلاع على العورات للتداوى . والشبغ عبد الله دراز في تعليقه يقول إن أدلة استثناء المذكورات نصوص لا مصالح . وإنما مثاله . . لو اشترى شخص ساعة بالخيار ثم مات فاختر بعض ورثة إيمضاء البيع واختار غيرهم رده . فإذا امتنع البائع من قبول نصيب الراد وقبله الباقي . قال أشهب القياس الفسخ ولكننا نستحسن الإيمضاء . . . ومقتضى هذا التعريف أن الاستحسان نوع واحد هو ما يسكون وجهه مصلحة مرسل لا غير . وإذا فالفرق بينه وبين تعريف ابن العربي واضح : —

ومن تعريفات الحنفية : (١) — الاستحسان العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي ذلك : —

ومعناه أن تكون واقعة من الوقائع لها نظير وشبيه . ثبت في هذا الشبيه حكم بدليل . والشبه بين الواقعة ونظيرها قاض بأن يكون حكم النظير هو حكم الواقعة . فيعدل المجتهد عن هذا الحكم إلى حكم يخالفه ويثبت في الواقعة المعنية لدليل خاص يقتضي هذا العدول . وكما قلنا سابقاً نفس العدول هو الاستحسان . والدليل الذي اقتضاه هو وجه الاستحسان ووضح من التعريف أن الحكم المعدول عنه أطلق ولم يقيد بكونه ثابتاً

بدل
من
أى
و

يه
ق

-

١

١

بدليل معين . فيصح أن يكون ثابتاً بالقياس . وأن يكون ثابتاً بغير القياس . من باقى الأدلة . . وكذلك وجه الاستحسان أطلق ولم يقيد . فيصح أن يكون أى دليل معتبر ولعله من الواضح أنه لا اختلاف بين هذا التعريف وتعريف ابن العربى من المالكية إلا فى الألفاظ . وليس مثله اختلافاً

٢ — الاستحسان تخصيص قياس بقياس أقوى منه . أو هو دليل يعارض القياس الجلى . . ومفاده أن الاستحسان نوعان ١ — أن يكون قياس يقتضى حكماً فى واقعة . . وهناك قياس آخر يقتضى فى الواقعة عينها حكماً يخالف مقتضى القياس الأول فيعمل بموجب القياس الثانى لقوته . وقوته أن فى العمل به تحقيق مصلحة تفوت لو عمل بموجب القياس الأول ويكون هذا تخصيصاً لعموم القياس الأول مثلاً .

إذا وقف أرضاً زراعية ولم يذكر حقوق الرى والصرف . فالقياس ألا تدخل فى الوقف . والاستحسان يقتضى بدخولها . أما القياس . فإن الوقف يشترك البيع فى أن كلا منهما إخراج ملك من مالك . فكما لا تدخل هذه الحقوق فى بيع الأرض بغير ذكرها . لا تدخل وقف الأرض بغير ذكرها . وأما الاستحسان . فوجهه إن وقف الأرض الزراعية المقصود به الانتفاع بريعها . وهو لا يتحقق إلا بحقوق ريعها وصرفها . وإذا كان المقصود من الوقف الانتفاع بالريع لا تملك العين . كان كالإجارة . وفى إجارة الأرض الزراعية تدخل حقوق الرى والصرف وإن لم تذكر . فكذلك تدخل فى الوقف وإن لم تذكر . وقياس وقف الأرض الزراعية على إيجارتها وإن كان خفياً لبقاء الاشتراك فى العلة وعدم تبادره إلى الذهن . أقوى أثراً من قياسها على بيعها . وإن كان ذلك هو المتبادر . لأن القياس على الإجارة يحقق الغرض المقصود من الوقف . وهو الانتفاع بريع الوقف . والقياس على البيع يفوته ولا يحققه

النوع الثانى أن يكون قياس يقتضى حكماً فى واقعة ويكون هذا

القياس جلياً يتبادر إلى الفهم . فيترك هذا المقتضى . ويكون هذا الترك مستنداً إلى دليل . يقول الأزميرى في المرأة موافقاً غيره . وقد يكون هذا الدليل نصاً . وقد يكون الإجماع . وقد يكون الضرورة . وقد يكون قياساً خفياً . والأمثلة تأتي عند بيان أنواع الاستحسان إن شاء الله .

ويؤخذ من كلام البردوى والأزميرى أن منشأ تنوع الاستحسان إلى نوعيه السابقين . هو إطلاقه واستعماله . فإنه مرة يستعمل في مقابلة القياس الإصطلاحي خاصة . فيكون المراد به المعنى الأول « تخصيص قياس بقياس أقوى منه » وبعبارة أخرى « قياس خفي في مقابلة قياس جلي » ، ومرة يستعمل في مقابلة الدليل العام . قياس أو غير قياس . فيكون المراد به المعنى الثاني « دليل يعارض القياس الجلي » ، ولعل لم أخطئ في هذا الفهم . ولعل لا أكون مخطئاً كذلك إذ أقرر أن الاستحسان بهذا المعنى « دليل يعارض القياس الجلي » هو الاستحسان الذي قال عنه السكرخي « هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضى ذلك » ، وهو عين الاستحسان الذي عرفه ابن العربي بأنه « إظهار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته » ، وأنه لا اختلاف بين هذه التعريفات الثلاثة . إلا في العبارة كما هو واضح . . . غير أن الحنفية لهم رأى في عد وجوه الاستحسان . والمالكية رأى يخالفه وسيأتى بيان ذلك بإذن الله عند بيان أنواع الاستحسان .

وظهر من هذه التعاريف أن القياس الذي يذكر الاستحسان في مقابلته قد يكون هو القياس بمعناه الخاص ، إلحاق أمر بآخر في حكم لاشتراكهما في علة هذا الحكم ، وقد يكون غيره من باقى الأدلة .

حجية الاستحسان

فما سبق عرفنا أن الحنفية والمالكية والحنابلة يقولون بالاستحسان

ويعتبرونه دليلاً يعتمد عليه في تعرف الأحكام الشرعية ، ويخالفهم الشافعية في ذلك : —

أما القائلون به فستندهم أن الأحكام الشرعية إنما شرعت كما سبق لجلب المصالح للناس أو درء المفاسد عنهم ... ولما كان اطراد القياس أو استمرار العموم قد يؤدي في بعض الوقائع إلى تفويت مصلحة من مصالح الناس لخصوصية في هذه الوقائع وظروف تحيط بها وتجعل الحكم فيها بموجب القياس أو العام مفوتاً لمصلحة الناس . ولما كان من مقاصد الشريعة . التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ... ما جعل عليكم في الدين من حرج ، ... ولما كان الاستحسان في واقع الأمر . أخذاً من تعريفه السابق ليس إلا عدولاً عن حكم إلى حكم تحقيقاً لمصلحة وتيسيراً للحياة على الناس . وكان هذا العدول لابد أن يكون مستنداً إلى دليل يصح الاعتماد عليه . لما كان ذلك كله وكان الاستحسان مقصوداً منه تحقيق مقصود الشارع من تشريع الأحكام . كان حجة . وكان مصدراً من مصادر التشريع ودليلاً يعتمد عليه في تعرف الأحكام . ولا سيما أن القول به والعمل بمقتضاه يوافق ما في القرآن نفسه وبوافق ما ثبت في السنة عن عدول من حكم إلى حكم تحقيقاً لمصلحة . مثل « حرمت عليكم الميتة الخ مع . فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ومثل « نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المعدوم وارخص في السلم » فإنه عدول عن حكم إلى حكم بدليل . رعاية للمصلحة كما هو واضح .

أما الشافعية الذين ينسكرون الاستحسان ولا يقولون بالتعويل عليه . فوجهتهم أن الاستحسان ليس إلا تشريعاً بالرأي الصرف . ثم هو مبني على الأهوى والتلذذ .. ومثل هذا تشريع وضعي لا شرعي . ومن هنا نقل مستفيضاً عن الشافعي قوله « من استحسن فقد شرع » ومعناه الظاهر أن من أثبت حكماً بالاستحسان فقد أنشأ من عند نفسه شرعاً غير معتاد فيه

إلا على رأيه هو وهواه . وليس ذلك بمستند للأحكام عند أحد من الناس
وتقل عنه أيضاً ، لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم
ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لا زم . وذلك الكتاب أو السنة . أو ما قاله
أهل العلم لا يختلفون فيه . أو قياس على بعض هذا . ولا يفتي بالاستحسان
إذ لم يكن الاستحسان واحداً ولا في واحد من هذه المعاني .

ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه مراد به الإجماع . والمعنى أنه لا يجوز
للحاكم ولا للمفتي أن يحكم ولا أن يفتي إلا بالقرآن أو السنة أو الإجماع أو
القياس فإن هذه الأربعة هي لا غيرها . أصول الأحكام ومصادرها .
والاستحسان لما لم يكن أحد هذه الأربعة . ولم يكن داخلاً في واحد منها .
لم يكن من أصول الأحكام ولا من مصادرها فلا يعول عليه . ولا يكون
الحكم المستند إليه حكماً شرعياً . وقد بين الله سبحانه أن هذه الأربعة وحدها
هي مصادر الأحكام . فقال : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم
تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً ، والوجه من
ذلك كله أن الاستحسان ليس دليلاً ...

هذا .. وبما ينقل عن الشافعي أنه قال : إذا أخرج السارق يده اليسرى
بدل اليمنى فقطعت . القياس أن تقطع يمينه . والاستحسان ألا تقطع :
وقال : استحسن ترك شئ من نجوم الكتابة للسكران فما معنى
هذا ؟

لا شك أن الاستحسان عند القائلين به كما سبق . عدول عن حكم إلى
حكم . أو ترك حكم إلى حكم . بدليل يقتضي هذا العدول وهذا الترك . ومن
تتبع مسائل الفقه يتضح أنه لا يذكر الاستحسان . أو ينذر أن يذكر إلا
مقترباً بذكر وجهه ومستنده الذي هو دليل العدول والترك . وإذا فليس
الاستحسان تشريعاً بالرأى . وإذا فلا وجه لإنكاره

ولم ينقل عن المنكرين للاستحسان تحديد له . وإنما أخذنا تحديده من عباراتهم في إنكاره ومقتضى ذلك أن الاختلاف بين الفريقين . القائلين بالاستحسان والمنكرين له . ليس اختلافاً حقيقياً . إذ لم يتوارد النفي والإثبات فيه على محل واحد . فإن الاستحسان الذي ينكره المنكرون معناه الذي يؤخذ من كلامهم . وهو التشرع بالرأى . لا يسع أحداً من المسلمين أن يقول إنه حجة . يصح أن تستند إليه الأحكام الشرعية . فضلاً عن أن يكون هذا قولاً لبعض الأئمة من المجتهدين . فإنكار حجتيه بهذا المعنى لا يخص الشافعية وحدهم بل هو رأى المسلمين جميعاً ... والاستحسان الذي يقول به المتيقنون لحجة الاستحسان ، إذ كان تشريعاً بالدليل ، وإذا كان الكل يقول بدلالة الأدلة المذكورة ، كان لازماً على الكل أن يقول بحجية الاستحسان ، ولم يكن هناك معنى للاختلاف فيه ، ولذلك قال ابن الحاجب في مختصره « ولا يتحقق استحسان مختلف فيه » وقال السعدى حاشيته على التوضيح « والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع ، ... ولذلك أيضاً نقل فيما نقل . أن الاستحسان ليس دليلاً مستقلاً إذا ليس دليلاً زائداً عن الأدلة .

وأخيراً فإن الاستحسان قد عرف من ضمن ما عرف به . بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه ... وهو حتى بهذا المعنى لا يصلح محلاً للنزاع . لأنه إن كان المراد أنه دليل يحزم المجتهد بدلالته . فهو حجة عند الكل ولا أثر للعجز عن التعبير عنه ، غاية الأمر أنه يكون حجة في حق المجتهد نفسه ولا يكون حجة في حق الغير ، وإن كان معناه ، أنه متردد وشاك في كونه دليلاً أو ليس بدليل ، فلم يقل أحد بحجتيه ، لا في حق المجتهد ولا في حق غيره من باب أولى ... وفي الجزء الأول من المستصفى ص ٢٧٤ ، كلام يؤيد ما قلنا ومنه يتضح أن الإنكار ليس إلا لتخصيص هذا النوع من الأدلة بتسميته استحساناً ، والأمر في ذلك سهل ...

أنواع الاستحسان :

كما سبق علم أنه لا بد للاستحسان من وجه وسند . ومن تتبع الأحكام المعتمدة على الاستحسان يظهر أن هذا السند متنوع إلى أنواع .. واقتضى ذلك تنوع الاستحسان إلى أنواع :

الاول : استحسان سنده النص . أى عدول عن حكم إلى حكم لنص يقتضى هذا العدول . كـ قرآن . كما لو قال قائل . مالى صدقة . فالدليل العام يقتضى إلزامه بالنهيق بجميع ماله ، والاستحسان تخصيص ذلك بمال الزكاة ووجه قوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة » ، فقد خص هذا النص المال بمال الزكاة . . ب . سنة . مثل نهى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن بيع المعدوم وأرخص في السلم ، ومثله كل حكم مستثنى من أصل كلى بدليل ، كالإجارة والمزارعة والمساقاة ، وبيع العرايا ،

النوع الثانى : الاستحسان بالإجماع . ومثله بالإستهناع . وهو أن يتعاقد شخص مع صانع ، كنجار مثلاً ، على أن يصنع له شيئاً نظير مبالغ معين ، الأصل فيه عدم الجواز ، لأن المعقود عليه غير موجود وقت العقد . والاستحسان جواز التعامل به ، لجريان التعامل به فى كل زمان من غير إنكار أحد من أهل العلم ، فكان إجماعاً منهم على الجواز ، ، ومثله أيضاً بدخول الحمام نظير أجر معين من غير تقدير لمدة المكث ولا الكمية الماء المستعمل ،

النوع الثالث : الاستحسان بالعرف ، ومن أمثلته لو حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً ، فإنه لا يحنث استحساناً لأن العرف لا يسمى السمك لحماً ،
النوع الرابع : الاستحسان بالضرورة ورفع الجرج ، ومن أمثلته ، طهارة الإناء المنجس بغسله بالماء فالقياس أنه لا يظهر . لأن كل ماء يصيب

في الإناء يخالط النجس فيتنجس . ومخالطة النجس بالنجس لا تطهر . ولكن
الضرورة قضت بطهارة الإناء النجس بغسله بالماء وكذلك طهارة البثر التي
تقع فيها نجاسة فإنها ثابتة بالاستحسان على خلاف القياس . ومن أمثلته العفو
عن رشاش البول الذي يصيب المار في الطريق . ومن أمثلته أيضاً اغتفار
الغنن اليسير في المعاملات . فإنه من أكل أموال الناس بالباطل . فلا يغتفر
للدليل الدال على ذلك . لكنه يغتفر استحساناً للضرورة . إذ لا يمكن
الاحتراز عنه .

النوع الخامس : الاستحسان بالمصلحة . ومثاله تفضيل الأجير المشترك
كما سبق .

النوع السادس : الاستحسان بالقياس الخفي . وتقدم مثاله . وهو وقف
الأرض الزراعية بدون ذكر حقوق الري والصرف . فالقياس الجلي وهو
قياس الوقف على البيع يقضى بعدم دخولها . والقياس الخفي وهو قياس
وقف الأرض الزراعية على إيجارها يقضى بدخولها استحساناً .

هذه الأنواع الستة هي أنواع الاستحسان . وهل هي بجماليها أنواع له
عند كل من المالكية والحنفية على السواء ، أو أن منها ما لا يقول به الحنفية
ومنها ما لا يقول به المالكية . .

عند الكلام على تعريف الاستحسان . ذكرنا تعريف ابن العربي
من المالكية . ونقلنا عن الشاطبي أنه قال بعد أن ذكر التعريف : ومن ذلك
ترك مقتضى الدليل للعرف . وتركه للمصلحة . وتركه للإجماع . وتركه لرفع
الخرج . . ويتضح من ذلك أن أنواع الاستحسان عند المالكية أربعة —
استحسان سنده العرف . واستحسان سنده الإجماع . واستحسان سنده
المصلحة المرسلة . واستحسان سنده رفع الخرج .

نه
و
ش
||
-
.

وبعد أن ذكرنا التعريف الثاني من تعريفات الحنفية نقلنا عن
الإزميري وغيره . أن الدليل الذي يكون وجها للاستحسان . قد يكون
نصا . وقد يكون إجماعا . وقد يكون الضرورة . وقد يكون قياسا خفيا .
وذلك يعطى أن أنواع الاستحسان عند الحنفية أربعة أيضاً استحسان سنده
النص . واستحسان سنده الإجماع . واستحسان سنده الضرورة واستحسان
سنده القياس الخفي . ومن السهل بعد ذلك استخلاص ما يتفقان فيه
وما يختلفان فيه .

الفرق بين الاستحسان والقياس .

بالرجوع إلى تعريف كل من القياس والاستحسان يظهر أن القياس
محله واقعة لا حكم فيها . والقياس يظهر الحكم فيها . أما الاستحسان فمحله
واقعة يقضى فيها دليل من الأدلة بحكم من الأحكام . ومهمة الاستحسان
هى عدم إثبات هذا الحكم . وإثبات حكم آخر بدله .

الفرق بين الاستحسان والبدعة :

بيان الفرق بينهما يتوقف على معرفة حقيقية كل منهما . أما الاستحسان
فقد عرفت حقيقة من تعاريفه التى أسلفنا ذكرها . وأما البدعة . فهى كما
قال الشاطبى فى الجزء الأول من كتاب الاعتصام ص ١٩ .

« طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة
فى التعبد لله سبحانه » .

أوهى طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية . يقصد بالسلوك عليها
ما يقصد بالشرعية . . الأول على أن البدع لا تكون إلا فى العبادات .
والثانى على أنها كما تكون فى العبادات . تكون أيضاً فى الأمور العادية . ومنه
يؤخذون أن البدعة كما ينبى عنه اسمها أمر يخترعه المبتدع ويوجده من ذات

نفسه على غير مثال سابق . دون أن يكون له في هذا الاختراع مستند .
والإلم يكن مخترعا . ولم يكن عمله بدعة . وإذا كانت البدعة كذلك لم تكن
شرعية . ولم تكن من الشرع . وإن كان يقصد منها ما يقصد من أحكام
الشرع وتكاليفه . والاستحسان إذ كان كما سبق عملا بالدليل المعتبر شرعا
كان من الشرع وكان شرعيا . وكان بهذا الاعتبار مغايراً للبدعة ومبايناً لها
تمام التباين — وفي الجزء الثاني من كتاب الاعتصام ص ٩٥ . وما بعدها
كلام مفيد عن الاستحسان والمصالح المرسلة . والعلاقة بين كل منهما وبين
البدعة . وأمثلة عشرة لكل من الاستحسان والمصالح المرسلة فارجع إليه
إن شئت والله الموفق والهادي للصلوات .

« المصالح المرسلة »

المصالح المرسلة هي الأوصاف التي يكون في ترتيب الحكم عليها وتشريعها
عندها . جلب مصلحة للناس : أو دفع ضرر عنهم ولم يقم من الشارع دليل
يدل على اعتبار هذه الأوصاف ولا على إلغائها : وتوضيح ذلك :

سبق في مبحث القياس : وفي الكلام عن أقسام العلة : أن العلة تنقسم
من حيث اعتبار الشارع للوصف علة وعدم اعتباره كذلك إلى :

١ — ما علم من الشارع اعتباره علة : ويكون ذلك بوجه من وجوه
الاعتبار : وهي أربعة سبق بيانها .

٢ — ما علم من الشارع إلغاؤه وعدم اعتباره علة بوجه من وجوه
الاعتبار . وتقدم بيانه بمثاله .

٣ — ما لم يعلم من الشارع اعتباره علة بوجه من وجوه الاعتبار . ولم
يعلم كذلك إلغاؤه وعدم اعتباره علة . وقلنا هناك إن هذا القسم الأخير

على
ويكون

هو ما يعرف بالمصالح المرسله . فهي إذا أوصاف تترتب عليها أحكام .
يكون القصد من هذا الترتيب تحقيق مصلحة للخلق . غير أنه لم يرد عن
الشارع ما يدل على اعتبار هذه الأوصاف عللاً لترتب عليها الأحكام . ولم
يرد عنه أيضاً ما يدل على عدم اعتبارها كذلك . وسميت هذه الأوصاف
مصالح . لأن ترتيب الحكم عليها من شأنه أن يحقق مصلحة من مصالح الناس
فهى مظنة المصلحة . وكانت مرسله لإرسالها . أى إطلاقها وعدم تقييدها
بما يدل على الاعتبار أو الإلغاء .

الك

ج

ل

مثال ذلك : جمع القرآن في مصحف واحد . فإنه حكم رتب على وصف
هو خوف المسلمين من ضياع القرآن . بسبب موت كثير من الصحابة
في حروب الردة . ومن بينهم قراء القرآن وحفاظه . . حفظ القرآن من
الضياع مصلحة حققها حكم هو جمع القرآن وقد رتب هذا الحكم على وصف
هو خوف المسلمين من ضياع القرآن — ولم يرد عن الشارع في هذا الوصف
ما يفيد اعتباره علة بوجه من وجوه الاعتبار السابقة . ولم يرد عنه ما يفيد
إلغاء وعدم اعتباره علة . وهذا الوصف مصلحة . لأن ترتيب الحكم
عليه حقق مصلحة . وهو مرسل لأنه لم يفيد بما يفيد اعتباره أو إلغاءه . .
حجية المصالح المرسله :

معنى كون المصالح المرسله حجة . أنها أصول يصح الاعتماد عليها
في تشريع الأحكام . أى أن المجتهد إذا وجد حادثة لم يثبت فيها حكم من
الشارع بنص من نصوصه . وليس لهذه الحادثة شبيه فيه حكم : ويمكن أن
تلاحق به بطريق القياس ولم تجتمع كلمة المجتهدين من الأمة على حكم فيها .
— ووجد فيها وصفا من الأوصاف لو رتب عليه حكم يناسبه . كان
في ذلك تحقيق مصلحة للناس . من جلب نفع لهم أو دفع ضرر عنهم . .
ولكن لم يرد عن الشارع ما يدل على اعتبار هذا الوصف علة . ولا ما يدل

على عدم اعتباره كذلك . فانه يثبت في الحادثة الحكم المناسب للوصف .
ويكون ذلك الحكم حكما شرعيا . . .
للعلماء في ذلك مذاهب :

الاول : منع التمسك بها مطلقا . يقول الشوكاني ، وإليه ذهب الجمهور

الثاني : الجواز مطلقا وهو المحكي عن مالك . وقد حكى القول بها عن
الشافعي في القول القديم .

الثالث : إن كانت ملائمة لأصل كل أو لأصل جزئي من أصول الشرع
جاء بناء الأحكام عليها . حكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي . وقال
إنه الحق المختار .

وقال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق
الأحكام بالمصالح المرسلة — بشرط الملازمة للمصالح المعتبرة المشهود لها
بالأصول .

الرابع : وهو مذهب الغزالي والبيهضاوي . إن كانت المصلحة ضرورية
قطعية كلية جاز بناء الأحكام عليها : وإلا فلا :

وواقع الامر أن أرباب المذاهب الفقهية المعروفة يعتبرون المصالح المرسلة
وقد بنوا عليها الأحكام — يعرف ذلك من يتتبع الأحكام المنقولة عنهم :
نقل الشوكاني في ص ٢٤٢ عن ابن دقيق العيد أنه قال الذي لا شك
فيه أن لمالك ترجيحها على غيره من الفقهاء في هذا النوع . وإليه أحمد ابن
حنبل . ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة . ولكن هذين ترجيح
في الاستعمال لها على غيرهما — قال القرافي . هي عند التحقيق في جميع
المذاهب . لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار
ولا نفي بالمصلحة المرسلة إلا ذلك .. تنقيح الفصول ، ص ١٩٩

وتلخص من ذلك أن اعتبار المصالح المرسله سنداً يعتمد عليه في إثبات الأحكام . رأى المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية — ومن العلماء من ينكر نسبة هذا الرأي إليهم أو إلى بعضهم . ومن ينكرون هذه النسبة ابن الحاجب والآمدي .

وبما لا بد أن يكون معلوماً ، أن الاختلاف في القول بالمصالح المرسله وعدم القول بها إنما هو في الأمور التي يدرك العقل معناها ، ويستطيع الوقوف على سر التشريع فيها ، ومن ثم فإن الأحكام التي لا مدرك للعقل فيها خارجة عن محل النزاع فالعبادات ليس فيها مجال للعمل بالمصالح المرسله إطلاقاً ، لأن العقل لا يستطيع أن يفهم لم كانت الظهر مثلاً أربع ركعات دون أن تكون ثلاثاً أو خمساً ، ولم كان لها وقت خاص معلوم البداية والنهاية ، وكذلك الحدود وما يشبهها من المقدرات الشرعية . ليس فيها مجال للعمل بالمصالح المرسله . إذ لم كان حد الزاني البكر مائة دون أن يكون أقل أو أكثر ، ولم كان حد القذف ثمانين دون أن يكون أقل أو أكثر ، ولم كان الصوم في كفارة اليمين ثلاثة أيام دون أن يكون أقل أو أكثر . وإذا . فمحل النزاع إنما هو في المعاملات دون العبادات وما يشبهها في عدم تعقل معناها :

دليل القائلين بالمصالح المرسله .

يقولون . لو لم تعتبر المصالح سنداً للأحكام لحلا كثير من الوقائع من الأحكام والتالي باطل فبطل المقدم . وثبت نقيضه . وهو اعتبار المصالح . ، ونبسط ذلك فنقول . . الأحكام الشرعية عامة إنما شرعت لتحقيق للناس نفعاً أو تدفع عنهم ضرراً ، وشاهد ذلك تنبج الأحكام الثابتة بالقرآن والسنة والإجماع والقياس ، وقررنا سابقاً أن ذلك فضل من الله سبحانه ، وفرع عن جودة وكاله — وغنى عن البيان أن نصوص القرآن والسنة متناهية ، والإجماع

المستند إليها متناه أيضاً، إذ هو مستند إلى المتناهي — وكذلك القياس
الثابت حكم أصله بواحد من الثلاثة — وإذا فنصوص الشريعة هي وما
يكشف عنها متناهية — ووقائع الناس وأقضيتهم . بشاهد العيان . متجددة
وغير متناهية — ولا يحيط المتناهي بغير المتناهي . فإذا عرضت واقعة
لا حكم فيها بواحد من الأربعة . القرآن والسنة والإجماع والقياس . ورأى
المجتهد ببخشه واجتهاده أن في هذه الأوصاف ما لو ترتب عليه حكم يلائمه كان
محققاً لمقصود الشارع من تشريع الحكم . وجب عليه أن يعطيها هذا الحكم .
ويكون ذلك حكماً شرعياً . لأنه على سنن أحكام . الله ورسوله . القصد من
كل تحقيق مصلحة للناس . ووجب إذاً اعتبار المصالح . والا كانت الشريعة
قاصرة عن تحقيق مصالح الناس على اختلاف الأزمنة والأمكنة والبيئات
بينما هي الشريعة الخالدة الباقية إلى يوم الدين . — فاعتبار المصالح إذاً .
أساساً من أسس الشريعة أمر تقره الشريعة . وترضاه . بل يكاد أن يكون
ضرورة من ضروراتها . إذ به يتحقق بقاؤها وخلودها . . .

ويؤيد اعتبار المصالح أساساً للتشريع . إجماع الصحابة على العمل بها .
فقد حدثت بعد وفاة الرسول عليه السلام حوادث لم يقفوا فيها جامدين . وإنما
شرعوا لها من الأحكام ما يحقق المصلحة . ولم يكن لهم في هذا التشريع معتمد إلا
المصالح المرسلة . فالخليفة الأول أبو بكر . رضى الله عنه . جمع القرآن في مصحف
واحد . وأقره الصحابة على ذلك ولم ينكر عليه أحد منهم . وليس لهذا من مستند
إلا العمل بالمصالح المرسلة . يوضح ذلك قصة جمع القرآن . وهالك ما خصا لما
يروى .

روى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه . قال . أرسل إلى أبو بكر رضى
الله عنه مقتل أهل اليمامة . وإذا عنده عمر رضى الله عنه . قال أبو بكر . إن
عمر أتاني فقال . إن القتل قد استبحر بقراء القرآن يوم اليمامة . وإني أخشى أن
يستبحر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير . وإنى أرى أن تأمر
بجمع القرآن . قال . فقلت له كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال . هو والله خير . فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله

صدرى له . ورأيت فيه الذى رأى عمر . قال زيد . فقال أبو بكر . إنك رجل شاب عاقل لا نهيك . قد كنت تكتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم . فتتبع القرآن فاجمعه . قال زيد . فوالله لو كفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على من ذلك . قلت . كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال أبو بكر هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعنى فى ذلك حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله صدر بهما . فتتبع القرآن أجمعه من الرقاع والعشب والخاف ومن صدور الرجال —

وكما بينا سابقاً . جمع القرآن حكم . لم يرد به نص من الشارع . ولم يثبت قياساً على أمر آخر . وقد رتب على خوف ضياع القرآن . ولم يرد عن الشارع ما يفيد اعتبار هذا الوصف علة . ولا أدل على ذلك من قول أبى بكر رضى الله عنه كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك لم يرد عن الشارع ما يفيد إلغاء هذا الوصف . وإلا ما رتبوا عليه الحكم الذى رتبوه — وهذا وحده كاف فى اعتبار المصاحفة . وصحة بناء التشريع عليها وكيف وقد عمل غير أبى بكر من الصحابة بالمصالح ولم ينقل عن الصحابة أنكار لشيء من ذلك . فعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة وبناء على ما قال إن الناس قد تعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم . ثم أمضاه وأيضاً أوقف رضى الله عنه تنفيذ حد السرقة فى عام الجماعة . وعثمان أحدث آذاناً ثانياً لصلاة الجمعة . وأعطى زوجة من طلق زوجته ثلاثاً فراراً من ميراثها . حظاً من الميراث . ودون مصحفاً واحداً وجمع الناس عليه . وعلى كرم الله وجهه . حرق الرافضة . . وغير ذلك كثير وكثير من الأحكام التى شرعت بناء على المصالح — وبالإستقراء يتضح أنها كلها ملائمة للأصول المعتمدة شرعياً .

أما الذين لا يقولون بالمصالح . فهم فريقان . نفاة القياس ، وبعض مثبتى القياس :

أما نفاة القياس : — فيقولون إن أحكام الشرع غير مبنية على علل منقسة تدربها عقولنا . وما نص عليه في كتاب الله وسنة رسوله كفيلاً بتحقيق مصالح الناس . وما سكنت عنه فهو على البراءة الأصلية التي خلق الله الأشياء عليها . ويقولون شرع الله غير محتاج إلى ما يكمله . . .

وأما النافون لاعتبار المصالح من مثبتى القياس . فيسيدلون بالآتي : —

١ — الله سبحانه وهو العليم بمصالح الناس لم يتركهم سدى . بل قد شرع لهم من الأحكام ما يحقق مصالحهم . وبين لهم مصادر هذه الأحكام بياناً حاصراً فقال تعالى : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . ذلك خير وأحسن تأويلاً ، وقال : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي . ولو كانت مصالح الناس تحتاج لاكثر مما شرعه لبيته ولم يتركه . وإلا لما كان الامتنان في قوله : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، ولو كان لهذه الأحكام اتى شرعها لهم مصادر غير التي بينها . لأعلمهم بها وأرشدهم إليها . لأنه بهم رموف رحيم .

٢ — ثم إن المصالح الحقيقية للناس قد راعاها الشارع حق رعايتها . فشرع لها أحكاماً يحققها . أو دل بوجه من وجوه الدلالة على اعتبار هذه المصالح أساساً تبني عليها الأحكام ، فالمصالح التي لم يشرع لها الشارع أحكاماً ولم يدل بوجه من وجوه الدلالة على اعتبارها من أسس التشريع . لا يصح بناء تشريع عليها . لأن الحكم المبني عليها إذا ليس حكماً شرعياً : —

٣ — على أن المصالح المرسله لما كانت مترددة بين الاعتبار والإلغاء . فهي محتملة لأن تلحق بالمعتبر أو بالمغنى . وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر . فالقول باعتبارها ترجيح بغير مرجح . . . ولا يقال إن إلحاقها بالمعتبر وجهه أن فيه تحقيق مصلحة للناس . وذلك يتفق مع ما هو

معمود من الشريعة . لأن ذلك معارض بأن العمل بالمصالح إذ كان مرجعه إلى العقل . والإنسان مهما كمل عقله لا يأمن أن تخفى عليه بعض وجوه النفع أو الضرر . . كان احتمال الخطأ في التشريع إذا قائما ... ثم إن في العمل بها مجالا للاهواء والشهوات وقد يغلب على المرء هواه . فيرى المصلحة مفسدة والمضرة منفعة . فالتشريع إذا عرضة الزوال فوق أن فيه فتح باب للتشريع بالهوى — والوجه منه أن المصالح لا تصلح أساسا للتشريع : —

هذا كلامهم ونرده في جملة ... بأن العمل بالمصالح عبارة عن ترتيب أحكام على عمل لقصد معين هو تحقيق المصالح للناس . وإن كانت هذه العمل لم يرد فيها من الشارع ما يدل على اعتبار أو إلغاء . وإذا كانت الشريعة في كل أحكامها تراعى مصالح الناس . وتسعى دائما لتوفير الخير لهم ودفع الضرر عنهم . كان التشريع للمصالح محققا مقصود الشارع . وأرجو ألا أكون قد ملت عن الصواب إذ أقول إن العمل بالمصالح حينئذ طاعة لله ولرسوله فيكون العمل بها شرعا . وتكون الأحكام الثابتة بناء عليها أحكاما شرعية وعليه فحصر مصادر الأحكام فيما بينته الآية ليس فيه ما يدل على عدم اعتبار المصالح ... وعدم ورود ما يدل على اعتبار الوصف علة لا يقتضى إهداره وإلا كان على الشارع وهو الذي تكفل بتحقيق الخير لعباده وراعى مصالحهم أن يبين لهم عدم اعتبار هذا الوصف . لأنه بهم ردوف رحيم . ولأن عناية الشريعة بدرء المفاسد أشد من عنايتها بحلب المصالح . ولهذا لا يقال . لو كان معتبرا . أو لو صح اعتباره لبين لهم ذلك : —

ثم إن كون هذا الوصف مترددا بين المعتبر والملغى . لا يقتضى عدم اعتباره لأن كونه لتحقيق مصلحة يرجح إلحاقه بالمعتبر . . وخصوصا إذا علم أن المصالح التي ألغاهما الشارع لم يلغها بعنوان أنها مصلحة . وإنما ألغاهما لمفسده تترتب عليها . تساويها أو ترجح عليها . وفوق هذا فإن ما ألغاه الشارع من المصالح قليل أو نادر إذا قيس بالمصالح المعتبرة . وإذا تردد أمر بين أمرين

أحدهما أعم وأغلب من الآخر فالأوجه إلحاقه بالأعم الأغلب ... وهذا وإن لم يقتض الجزم بحملها على المصالح المعتبرة فإنه لا يمنع ظهور هذا الحل ورجحاته ... ومثله كاف في الأحكام العملية .

والقول بأن العمل بالمصالح يعرض للتشريع للخطأ والزلل . كلام لا دقة فيه . إذ من هو الذى يصل إليه إلى أن هذا الوصف من قبيل المصالح المرسلة ؟ . أى من الأمور التى لم يرد فيها من الشارع ما يدل على اعتبار أو إلغاء . لا شك أنه المجتهد ، وإذا فاحتمل الخطأ . وإن كان قائما ، غير أنه لا يفيد عدم التعويل على المصالح ، لأن ذلك هو الشأن في الاجتهاد سواء كان اجتهادا في العمل بالمصالح ، أو كان اجتهادا في غيره ، ولم يقل أحد إن احتمال الخطأ في الاجتهاد مانع منه ، أو ذلك هو ما تعرفه نحن على الأقل ، وإذا كان الذى يعمل بالمصالح إنما هو المجتهد فقد اتفى القول بأن في ذلك فتح باب للتشريع بالهوى ، وذلك من الواضح بمكان ، وخصوصا إذا قررنا أنه لا تعتبر المصلحة إلا إذا كانت ملائمة الأصل من الأصول المعتبرة شرعا . ولعله يكون أدق وأبعد عن الشبهة لو درجنا على مذهب الغزالي وهو أن المصلحة لا تعتبر إلا إذا كانت ضرورة قطعية كلية ، وتقدير ذلك مرجحه لاهل الاجتهاد

وأخيراً ففي الجزء الثانى من الاعتصام ص ٩٩ أمثلة عشرة للمصالح المرسلة ، فليرجع إليه من يريد

« الاستصحاب »

الاستصحاب في اللغة طلب المصاحبة ... وفي اصطلاح الأصوليين ، إثبات حكم في الزمن الحاضر بناء على ثبوته في الزمن الماضى ، حتى يقوم دليل على تغيره — وفي عده دليلا تثبت به الأحكام خلاف بين الأصوليين : —

يرى المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية والظاهرية ، أنه حجة سواء
كان في النفي أو في الإثبات ،

ويرى أكثر الحنفية والمتكلمين ، كابن الحسين البصري وغيره أنه ليس
بحجة ؛ أما القائلون بحجته فيستدلون بأن ما ثبت وجوده أو عدمه في حال
ولم يظن طرو معارض يعارضه ويغيره ، فبقاؤه مضمون ضرورة ، والظن
متبع في الشرعيات . . . وإنما كان مضمون البقاء ضرورة لوجوه

الاول : لولا أن ما ثبت وجوده يكون مضمون البقاء ما لم يرزما بغيره
ما تقررت معجزة أصلا ويبان ذلك ، أن المعجزة أمر خارق للعادة ، والعادة
تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص تكررأ يقتضى أنه لو وقع لا يقع
إلا على ذلك الوجه ، فلو لم يكن اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص
أرجح من اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه ، بأن جواز تغييره لم تكن
العادة عادة ولم تكن المعجزة خارقة للعادة فلا تتحقق .

الثاني : أن يكون عبثاً ما يقع من الناس من مراسلة من فارقوهم ،
والاشتغال بما يستدعى زمانا من زراعة وتجارة ونحوهما . ومن إرسال
الودائع والهدايا من بلد إلى بلد . بل لما جازت الشهادة بدين في الحال على
من أقرب به في زمن سابق . لولا أن الاستصحاب معتبر وأنه يفيد ظن بقاء
ما كان كما كان ، لكان ذلك وما يشاكه عبثاً وسفهاً ، ولا يقول بذلك أحد .

الثالث : أن يكون من شك في طلاق زوجته ، كمن شك في زواج إمراة
يحرم الاستمتاع على كل منهما . أو ببساح لسكل منهما . والاجماع منعقد على
الفرق بين الحالين . فإن من شك في الزوجية لإبتداء حرم عليه الاستمتاع
إجماعاً . ولو ظن دوام الزوجية وشك في الطلاق جاز له الاستمتاع إجماعاً .
وليس بين الحالين من فرق إلا إستصحاب عدم الزوجية في الأولى .

واستصحاب الزوجية في الثانية ، فلولم يعتبر الاستصحاب لازم استواء
الحالين ... والإجماع على خلاف ذلك .

ثم يقولون . إن الباقى راجح على عدمه . فيجب العمل به إتفاقاً .
ولمّا كان بقاء الباقي راجحاً على عدم بقائه . لأن بقاء الباقي لا يتوقف على
شيء أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقي له . وجوداً كان
أو عدماً . وأما عدم ما كان فيتوقف على :

١ - وجود الزمان المستقبل .

٢ - تبدل العدم بالوجود أو الوجود بالعدم ، وذلك محتاج إلى سبب
وشرط جديدين .

٣ - مقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان . وغير خفى أن تحقق
ما يتوقف على أمرين أغلب وأرجح من تحقق على ما يتوقف على ذينك الأمرين
وثالث معها . وإذا فالاستصحاب معتبر .

أما المنافون لحجية الاستصحاب : فيقولون ، الأحكام الشرعية لا تثبت
إلا بدليل من الشارع ، وأدلتها منحصرة ، وليس الاستصحاب واحد منها ،
وجواب هذا : أن دليل الشرع إنما يحتاج إليه في إثبات الحكم ابتداءً .
أما بقاءه فيسكنفى فيه الاستصحاب ، ولو سلم أن البقاء محتاج أيضاً إلى دليل
فالانحصار في الأربعة ممنوع . إذا لاستصحاب دليل بما تقدم .

ويقولون ثانياً : لو كان الاستصحاب معتبراً ويفيد بقاء ما كان على
ما كان ، لسكنت البيئنة من المنكر أولى بالقبول من بيئنة المدعى . لأن البيئنة
من المنكر مؤيدة باستصحاب البراءة الأصلية ، وقبول البيئنة من المنكر
باطل للاتفاق على أنها إنما تقبل من المدعى فقط .

ويرد هذا : أن ذلك إنما يلزم لو كانت البينة من كل منها محصلة للظن وتأيدت ببينة المنكر باستصحاب البراءة ، وليس الأمر كذلك ، إذ الظن إنما يحصل ببينة المدعى لا غير ، لأنه يبعد غلطه بظن المعلوم موجوداً ، أما المنكر فلا يبعد غلطه بظن الموجود معدوماً ، على أن المدعى يدعى العلم بالوجود ، وله طرق قطعية . أما المنكر فإن طريقه وهو عدم العلم ظني ، فلم يلزم ما قالوا .

وأخيراً فإن من العلماء من يرى أن الاستصحاب حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فإذا لم يجد دليلاً سواه جاز له التمسك به ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة ، وينقل عن أكثر الحنفية القول بأنه حجة المدفع لا الإثبات ،

ثم إن للاستصحاب أنواعاً مذكورة في كتب الأصول يمنعنا الاختصار من ذكرها .

وبناء على القول باعتبار الاستصحاب تقررت في الشريعة المبادئ الآتية :

١ — الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره .

٢ — أن كل شيء لم يقم دليل معين على حكمه فهو على الإباحة الأصلية بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة .

٣ — ما ثبت يقيناً لا يزول بالشك : وبالرجوع إلى كتب الفقه يمكن الوصول إلى كثير من الأحكام التي بنيت على كل من هذا المبادئ .

« التعارض والترجيح »

لما كانت الأحكام الشرعية إنما تعلم من الأدلة . وكان من الأدلة ما هو ظني في ثبوته أو في دلالاته أو فيهما معاً . وكانت الأدلة الظنية مجالا

لأن يكون بينها تعارض . ولما كان الوصول إلا عين الحكم حينئذ متعذراً
إلا بعد إزالة ما بين الدليلين . من تعارض . لما كان ذلك كله . وكان من
بين الطرق التي يزول بها التعارض بين الدليلين . الترجيح . وكان جلياً توقفه
على معرفة حقيقة التعارض . والترجيح ، وما به يكون الترجيح . وهو
المرجح . . . كان مناسباً جداً تعقيب الكلام عن أدلة الأحكام بالكلام عن
التعارض والترجيح . ولا سيما أنها كالأدلة جزء من حقيقة علم أصول
الفقه كما سبق في تعريفه .

التعارض : في اللغة التقابل على سبيل النماذج . تقول . عرض لي كذا .
إذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته . ومنه سمي السحاب عارضاً . لأنه يمنع
شعاع الشمس وحرارتها من الاتصال بالأرض .

والتعارض في اصطلاح الأصوليين : اقتضاء كل من الدليلين عدم
مقتضى الآخر . ومعناه أن يكون دليلان يقتضيان كل منهما حكماً في محل
يخالف ما يقتضيه الآخر فيه . فمثلاً . قول الله تعالى « والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء » وقوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن
حملهن » دليلان بينهما تعارض . لأن الأولى تجعل عدة المطلقة ثلاثة قروء .
سواء كانت حاملاً أو غير حامل . والثانية تقتضي بأن عدة الحامل وضع
الحمل . سواء كانت عدتها من طلاق أو وفاة . فبينهما تعارض في المطلقة
الحامل . إحداهما تجعل عدتها ثلاثة قروء والثانية تجعل عدتها وضع الحمل
وكذلك قوله تعالى « فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن »
قرىء بتسكين الطاء وتخفيف الهاء . وقرىء بتشديد هما . وبين القراءتين
تعارض . لأن قراءة التخفيف تبيح الوطء بعد انقطاع الحيض وقبل
الاعتسال . والثانية تمنعه إلا بعد الاعتسال - وكذلك قوله تعالى « كتب
عليكم القصاص في القتلى . الحر بالحر والعبد بالعبد - الآية » وقوله صلى

الله عليه وسلم « ألا لا يقتل مسلم بكافر » بينهما تعارض في المسلم إذا قتل
كافراً . الآية توجب القصاص والحديث ينفيه .

وكذلك قوله تعالى « كذب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً
الوصية للوالدين والأقربين » وقوله عليه الصلاة والسلام « ألا لا وصية
لوراث » بينهما تعارض فإن الآية توجب الوصية للوالدين والأقربين .
والحديث ينفيها .

وقول النبي عليه السلام « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن
وإذنها صماتها » .

وقوله عليه السلام « أيما امرأة نسكحت نفسها بغير إذن وليها فنسكاحها
باطل » حديثان بينهما تعارض في الشيب إذا وليت بنفسها عقد زواجها .
الأول يجيزه والثاني يمنعه ووقف الأرض الزراعية . يشبه البيع في أن
كلا منهما لإخراج ملك من ماله . ويشبه إيجارها في أن المقصود من كل
الانتفاع بربع الأرض . شبه الوقف بالبيع بإحققه به قياساً . وشبهه بالإجارة
بإحققه بها قياساً . وبين القياسين تعارض في حقوق الرى والصرف إذا لم
تذكر في الوقف . القياس على البيع يقتضى ألا تدخل . والقياس على
الإجارة يقتضى بأن تدخل .

هذه بعض الأمثلة للتعارض بين الأدلة الشرعية : —

وأى أنواع الأدلة يجرى بينها التعارض ؟ . نبين ذلك فنقول : —

الأدلة متنوعة إلى أدلة قطعية وأدلة ظنية .

أما الأدلة الظنية فقد يكون بينها تعارض . — هذا متفق عليه ولا
اختلاف فيه .

وأما إن كان الدليان قطعيين . أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً .
فهل يكون بينهما تعارض ؟

عبارة صاحب مسلم الثبوت . ج . ٢ . ص ١٨٩ تفيد أنه كما يكون بين
الظنين يكون بين القطعيين . وبين القطعي والظني . — وهي طريقة الحنفية : —

أما الشافعية . فعلى أنه لا تعارض إلا بين ظنيين فقط . أما بين قطعي
وقطعي . أو بين قطعي وظني . فلا يكون تعارض ، والسعد في حاشيته على
التوضيح متفق مع الشافعية : —

ولنا أن نسأل ، هل بين الطريقتين خلاف ؟ .

الجواب : التعارض معناه التقابل على سبيل التمانع . بحيث يقتضي كل
من الدليين في المحل الواحد والزمان الواحد حكماً يناقض ما يقتضيه
الآخر . وهو بهذا المعنى لا يكون بين الأدلة الشرعية أصلاً . إذ يستحيل على
الشارع ، وهو العليم الحكيم . أن يشرع حكمين في محل واحد وزمن واحد
بدليين مختلفين . إذ هو جمع بين متناقضين وإنه محال .

وإذاً ، فما يخال من تعارض بين الأدلة الشرعية ، إنما هو تعارض
في ظاهر الحال فقط . إما للجهل بالتاريخ . أو للخطأ في فهم المراد ،
أو للخطأ في مقدمات القياس .

ومثي كان التعارض على هذا الوجه . فواضح جداً أنه يجري بين
القطعيين ، وبين القطعي والظني ، كما يكون بين الظنيين . . .

ويمكننا أن نقول ، إنه لا اختلاف بين الطريقتين . طريقة الحنفية
وطريقة الشافعية ، بل بينهما توافق والتتام . وأن التعارض المنفي في الصورتين
اللتين لم يقل بالتعارض فيهما الشافعية . إنما هو التعارض في نفس الأمر وواقع
الحال ، أما التعارض بالتفسير الذي قلنا فهو ممكن ، بل واقع في الصورتين : —

ونقول أيضاً إن التعارض الذي بنفيه الشافعية بين القطعيين ، وبين

القطعي والظني، إنما هو التعارض الذي يكون معه ترجيح فقط، أما التعارض الذي لا يكون معه ترجيح، فهم قائلون به. غاية الأمر أنه لا يأخذ حكم التعارض العام، فيجري فيه الجمع بين الدليلين. لأن الجمع غير ممكن في صورة من الصورتين، فإن المتأخر ناسخ إن علم، وإلا فأحدهما ناسخ قطعاً، وإليك عبارة الغزالي في المستصفى ج ٢، ص ٣٩٣، تويد ذلك: «الترجيح إنما يجري بين الظنيين، لأن الظنون تتفاوت بالقوة ولا يتصور بين معلومين «قاطعين»، إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض. وإن كان بعضها أجلي وأقرب حصولاً وأشد استغناء عن التأمل. لكن بعد الحصول محقق يقيني لا يتفاوت في كونه محققاً. ولذا قلنا. إن تعارض نصان قاطعان فلا ترجيح. بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ. ولا بد أن يكون أحدهما ناسخاً. ثم يقول أما القواطع فتضادة ومتناقضة. لا بد أن تكون ناسخاً أو منسوخاً. فلا تقبل الجمع. نعم لو أشكل التاريخ وعجزنا عن طلب دليل آخر. فلا بد أن يتخير المجتهد. فإن قيل. فهل يجوز أن يجتمع علم وظن؟ قلنا لا، فإن الظن لو خالف العلم فهو محال. لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك. فكيف يشك فيما يعلم؟

وفي هذا المعنى ما يقوله الأزميري في مرآته. إذا ورد دليلان يقتضي أحدهما عدم مقتضى الآخر، ألح، أراد بالدليلين الظنيين، إذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين، فلا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت فلا يكون إلا بين الظنيين،

والوجه من ذلك كله أن التعارض يتحقق بين الأدلة الشرعية، القطعية والظنية، والمختلفة، غير أن الجمع والترجيح لا يكونان بين القطعيين، إذ لا بد أن يكون أحدهما ناسخاً أو منسوخاً، ولا يكونان بين قطعي وظني، إذ الظني في مقابلة القطعي عدم:

شروط التعارض :

التعارض إذ كان كما سبق عبارة عن منع كل من الدليلين مقتضى الآخر فلا بد لتحقيقه من :

١ — أن يتفق الدليلان في القطعية والظنية من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة .

٢ — أن يتساويا في قوة دلالتهما على الحكم . أى يدلان عليه بنوع واحد من أنواع الدلالة . فيدل كل منهما على حكمه بالمنطوق أو بالمفهوم أو بالإشارة مثلا ،

٣ — أن يتحدد محل الحكم وزمنه ...

هذا : والتعارض بين دليلين يكون عقلا في صور عشر : تعارض بين نص من القرآن ونص آخر منه . تعارض بين نص من القرآن وسنة ، تعارض بين قرآن وإجماع ، تعارض بين قرآن وقياس ، تعارض بين سنة وسنة ، تعارض بين سنة وإجماع تعارض بين سنة وقياس ، تعارض بين إجماع وإجماع ، تعارض بين إجماع وقياس ، تعارض بين قياس وقياس ، وبمراعاة الشروط السابقة للتعارض يظهر أن الذي يقع فعلا من هذه الصور هو :

١ — تعارض بين قرآن وقرآن ، تعارض بين قرآن وسنة متواترة .

٢ — تعارض بين سنتين متواترتين ، أو بين سنة متواترة وسنة غير متواترة ؛

٣ — تعارض بين قياسين ؛

إذا وجد تعارض في صورة من الصور فليكن يصل المجتهد إلى عين الحكم يسلك المنهج الآتي

أولاً . يجمع بين الدليلين ما دام الجمع بينهما ممكناً ، ويكون ذلك بفهم كل واحد منهما على وجه يتفق وما يفهم من الآخر بحيث لا يتعارض مدلولهما ، ووجوه الجمع كثيرة ، ولكل مقام وجه يناسبه .

من ذلك الجمع بين النصين بحمل المطلق منهما على المقيد . ومثال ذلك قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير » الآية . مع قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم خنزير » الآية ، بينهما تعاض في الدم . الأولى تحرمه بقيد كونه مسفوحاً . والثانية تحرمه مطلقاً مسفوحاً وغير مسفوح . والجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد فيكون الدم في الآية الثانية مردأً به المسفوح .

ومن ذلك أيضاً الجمع بين الدليلين بحمل أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز . كما في قوله تعالى « واتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » مع قوله « وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » اليتيم من لم يبلغ الحلم . والآية الأولى توجب دفع ماله إليه . والثانية لا تطلب دفع ماله إليه إلا بعد البلوغ وإيناس الرشيد . فبينهما تعارض . والجمع بينهما بأن يراد باليتامى في الآية الأولى من كانوا يتاماً . فهو تعبير مجازي قصد منه الحث على المبادرة بدفع أموالهم إليهم فور البلوغ . ويراد بهم في الثانية اليتامى حقيقة . وإذا فلا تعارض . وكما قلنا لكل مقام وجه من الجمع يناسبه .

وإنما كان الجمع بين الدليلين هو أول ما يلجأ إليه المجتهد عند التعارض . لأن نصب الأدلة من الشارع مقصود منه لإفادتها الأحكام . والجمع بين الدليلين . مادام ممكناً . عمل بكل منهما . وفيه تحقيق للمقصود من نصب الأدلة . ولهذا قيل . العمل بكل من الدليلين أولى من ترك العمل بهما . أو ترك العمل بواحد منهما .

ثانيا : إن تعذر الجمع بين الدليلين . فالنهي الذي ينتهجه المجتهد هو ما رسمه
القرافي في تنقيح الفصول ص ١٨٥ . وإليك ما قال :

الدليان أما أن يكونا قطعيين أو ظنيين . وعلى كل إما أن يكونا عامين
أو خاصين . أو أحدهما عاما والآخر خاصا . أو بينهما عموم وخصوص
من وجه . فهذه أحوال :

أولا : إن كانا قطعيين . واتفقا في العموم والخصوص . فإن علم التاريخ
وعرف المتأخر والمتقدم . فالمتأخر ناسخ . لأن حملهما على حالين غير
يمكن . وإن علمت المقارنة خير المجتهد بينهما . وإن جهل التاريخ تساوتا .
لاحتمال النسخ . فكل منهما دائر بين أن يكون ناسخا أو منسوخا .
والأصل عدم الحكم وبراءة الذمة . فيجب التوقف حتى يتبين موجب
الشغل . ووجه التخيير عند العلم بالمقارنة . أنه لا نسخ إذ شرطه التراخي
والمقارنة ضده . فكل منهما حجة قطعا . فتعين التخيير .

ثانيا : إن كانا ظنيين واستويا في العموم والخصوص . فإن علم التاريخ
وعرف المتأخر والمتقدم فالمتأخر ناسخ . وإن جهل التاريخ وجب الترجيح
بينهما . فإن تعذر كانت الواقعة خالية من الحكم .

ثالثا : وإن كان أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا . واستويا كذلك في العموم
والخصوص . إن علم التاريخ . فإن كان المتأخر هو القطعي كان ناسخا . وإن
كان المتأخر هو الظني لم ينسخ . لأن من شروط النسخ أن يكون مساويا
للمنسوخ أو أقوى منه . والظني أضعف من القطعي فلا يكون ناسخا له
وإن كان التاريخ مجهولا . . تعين العمل بالقطعي . لأن القطعية . مرجح :
والعمل بالراجح وترك المرجوح واجب ومتعين .

رابعاً : إن اختلفا في العموم والخصوص . فهناك حالتان :

(أ) أن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً . وحينئذ يقدم الخاص على العام . لأن في ذلك عملاً بكل منهما بخلاف العكس .

(ب) أن يكون بينهما عموم وخصوص وجهي . أي يجتمعان في شيء وينفرد كل منهما في شيء . ومثال ذلك . قوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الأختين » مع قوله « أو ما ملكت أيمانكم » فإن الأولى عامة في الحرتين والمملوكتين . خاصة بالأختين . والثانية عامة في الأختين والأجنبيتين . خاصة بالمملوكتين . تجتمعان في الأختين المملوكتين . وتنفرد الأولى بالأختين الحرتين . وتنفرد الثانية بالمملوكتين غير الأختين ... في هذه الحالة يجب الترجيح . ويكون بخارج عن الدليالين . ومشهور الفقه تحريم الجمع بين الأختين حرتين أو مملوكتين . لأن آية تحريم الجمع بينهما لم يدخلها التخصيص إجماعاً . وآية الملك مخصوصة إجماعاً بملك المملوكين من موطوءة الآباء وغيرهم . ومالم يخص إجماعاً مقدم على ما انعقد الإجماع على تخصيصه . وينقل عن بعض العلماء التوقف في حكمها . ونقل عن بعض الصحابة أنه قال في الجمع بين الأختين . أحلتها آية وحرمتها آية .

سير المجتهد على النهج الذي يبناه لاستنباط الحكم عند تعارض الأدلة . هو ما يراه الشافعية من الأصوليين . أما الحنفية فيرسمون طريقاً يخالف هذا الطريق . ويقولون : أول ما يجب على المجتهد عند تعارض الأدلة . هو البحث عن تاريخ كل منهما فإن علم . وعلم المتأخر والمتقدم . فالمتأخر ناسخ . وإن لم يعلم التاريخ عمد المجتهد إلى الترجيح . فإن تعذر عمد إلى الجمع بين الدليالين . فإن تعذر الجمع تساقطا ورجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة على ترتيب خاص بينوه في كتبهم ... راجع مسلم الشبوت ج ٢٠ . ص ١٢٩ وما بعدها . والتوضيح ج ٢ . ص ١٠٣ .

ويبدو لي والله أعلم . أنه لا اختلاف بين الفريقين في تقديم الجمع بين الدليلين على الترجيح بينهما ما دام الجمع ممكنا . يؤيدني في هذا كلام صاحب مسلم الثبوت نفسه . يقول في ص ١٩٥ ج ٢٠ . إن قيل يقدم الجمع على الترجيح لأن العمل بكل أولى . قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول . وعليه انعقد الإجماع . فأولوية الأعمال إنما هو إذا لم يكن المهمل مرجوحا . لأن المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس إهماله إهمال دليل ، ، هذا كلامه ، وفي فهمي أنه بذلك لا يخالف الشافعية ، إذ هم يرون تقديم الجمع على الترجيح بقيد إمكان الجمع لا مطلقاً ، وإنما يكون الجمع ممكنا إذا لم يكن لأحد الدليلين رجحان على الآخر . أما إن كان فيجب العمل بالراجح ، ولما لا لتقديم الترجيح على الجمع ، بل لعدم إمكان الجمع حينئذ ، وغير محتاج لكثير من التأمل أن هذان كلام صاحب المسلم ، إذ هو يقول ، فأولوية الأعمال إنما هو إذا لم يكن المهمل مرجوحا ، ومفاده كما هو واضح ، أنه إذا تساوى المتعارضان في القوة ، ولم يكن أحدهما أرجح من الآخر ، فلا يجوز العمل بواحد منهما وترك الآخر ، لأنه ترجيح بغير مرجح ، بل يكون العمل بهما معا ، مادام ممكنا ، هو الأولى ، وهو ما يجب أن يتبع ، وذلك هو الجمع بينهما .

ما تقدم كاه ، ، ، إذا كان التعارض بين نصين ، فإن كان بين قياسين فالجهد مخير في العمل بأيهما شاء ، ويجب عليه التحري : هذا : ولما كان مما يدنع به التعارض بين الدليلين . ترجيح أحدهما على الآخر . فقد صار حتما أن نعرف ما به يكون الترجيح . وذلك يستدعي معرفة حقيقة الترجيح . ومعرفة المرجحات ...

أما الترجيح : فقد عرفه ابن الحاجب بأنه اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها ... وعرفه الأمدى . بأنه اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما . بما يوجب العمل به وإهمال الآخر ... والتعريفان لا تغاير

أربع
بكل

كشي

بينهما في المعنى . وليس بينهما من اختلاف . بعد اختلاف اللفظ . إلا في
تعبير ابن الحاجب « بالأمارة » ، وغالب ظني أن ذلك منه قصد إلى التنصيص
على أن التعارض الذي يكون فيه ترجيح . لا يكون إلا بين ظنيين . ولعل
قول الأمدى « مع تعارضهما » يؤدي هذا المعنى كذلك .

ونلاحظ أن في كل من التعريفين تسامحا وتساهلا . فإن الترجيح فعل
المرجح . واقتران الأمارة . أو اقتران ما يصلح للدلالة بما يقويه . وصف
للدليل وحال من أحواله . فالتعريف إذاً فيه ما فيه : — ويمكننا أن نقول
في تعريف الترجيح . هو تقوية أحد الدليلين المتعارضين بوجه يقتضى العمل
به وترك العمل بالآخر . . . وعرفه أكثر الحنفية . بأنه إظهار زيادة أحد
المتماثلين على الآخر بما لا يستقل لو انفرد . أى بأمر يكون تابعا ، فلو قوى
أحد الدليلين على الآخر بأمر غير تابع فلا تكون هذه القوة رجحانا
في الاصطلاح . ولذا لا يقال النص راجح على القياس . . .

وقبل أن نبين المرجحات يحسن أن نبين ما يكون فيه الترجيح . فنقول :
يقول الأسنوى في شرحه للمناهج . ج ٣ ص ١٨٢ . . الدليل الذي يرجح
على معارضه إما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس . فالكتاب والإجماع
لا يجرى فيهما الترجيح . أما الكتاب فلأنه لا ترجيح لإحدى الآيتين على
الأخرى عند تعارضهما إلا بأن تكون إحداها مخصصة للأخرى
أو ناسخة لها . وأما الإجماع فلأنه لا تعارض فيه لأن غيره من الأدلة إن
عارضه فلا اعتبار به . .

وإذا فالترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر . أو لأحد القياسين
على الآخر . . . وبذا انحصرت المرجحات فيما يرجح خبراً على خبر .
أو قياساً على قياس . . .

أما المرجحات بين الخبرين فإنها أنواع متغايرة تبعاً لتغاير جهات
الترجيح ، ذلك لأن الترجيح بين الخبرين يكون بالنظر لإحدى جهات

س
و
ا

أربع فيكون من جهة المتن ، ومن جهة السند ، ومن جهة الحكم الثابت بكل . ومن أمور خارجية .

والمرجحات باعتبار كل جهة من هذه الجهات أنواع . في كتب الأصول كثير منها . ونسكتفي نحن بذكر البعض منها للاختصار .

المرجحات باعتبار السند :

سند الحديث . هو الإخبار عن طريق المتن ، والمراد رواة الحديث : —
والمرجحات بالنظر لهذه الجهة أنواع ، منها عدالة الراوى ، وفقهه وكبر سنه ، وكونه أحفظ من غيره ، وكونه صاحب الواقعة التى ورد فيها الخبر ، وكونه كثير المخالطة للنبي عليه الصلاة والسلام ، وعلى الجملة ، فشكل ما يفيد المجتهد غلبة ظن يرجحان سند على سند فهو مرجح ،

المرجحات باعتبار المتن : — متن النص عبارة توصيفته . واثرجيح باعتبار المتن ، مراد به الترجيح بالنظر إلى طريق دلالاته على الحكم ، والمرجحات بالنظر لهذا الوجه أنواع ، منها كون أحد المتعارضين أفصح من الآخر ، وكونه عاماً لم يخصص والثانى عام قد خصص... وكون أحدهما دالاً بالمنطوق والآخر دالاً بالمفهوم . أو كونه دالاً بالعبارة والثانى دالاً بالإشارة . وكل ما يشبه ذلك .

المرجحات باعتبار الحكم . عد العلماء من الأمور التى ترجح أحد الدليلين بالنظر إلى الحكم الذى يدل عليه كل... أنواعا... منها كون أحدهما مقرر للحكم الأصل والبرائة مع كون الثانى ناقلاً عنهم... وكون أحدهما مثبتاً والآخر منقياً... وكون أحدهما فيه تأسيس والآخر للتأكيـد . وهكذا من كل ما يندرج فى ذهن المجتهد أنه مرجح

والمر
لكن
أحا

أن
ظ:

74

المرجحات باعتبار الأمور الخارجية ... هو أيضا أنواع . منها كون أحدهما معتزداً بدليل آخر بخلاف الثاني . أو لأنه قد عمل به أكثر السلف ولا كذلك الثاني . أو كونه قد عمل به أهل المدينة والثاني ليس كذلك أو اتفق الأئمة الأربعة على العمل به بخلاف الثاني ، أو جرى عليه عمل الخلفاء الأربعة ، أو عمل به في عهد عمر ، وهكذا من كل ما يوجد في نفس المجتهد اطمئنانا إلى الرجحان

وأما المرجحات بين القياسين ... فإما أن تكون مرجحات لأحد القياسين باعتبار أصله وإما أن تكون باعتبار فرعه وإما أن تكون باعتبار مدلوله وإما أن تكون باعتبار أمر خارج ... فالمرجحات باعتبار الأصل ، منها ما يعود إلى حكمه ، ومنها ما يعود إلى علته

فما يعود إلى حكم الأصل .. أن يكون الحكم في أحدهما قطعياً وفي الآخر ظنياً ، أو يكون حكم الأصل في أحدهما ثابتاً بدليل أرجح من الدليل المثبت للحكم الآخر ، أو يكون حكم الأصل في أحدهما غير معدول به عن سنن القياس ولا كذلك الثاني

ومما يعود إلى علة الأصل ، أن تكون العلة مقطوعاً بوجودها في أصل أحدهما دون الآخر . أو يكون أحدهما مقطوعاً فيه بنفي الفارق بخلاف الثاني أو تكون علة أحدهما وجودية والآخرى عدمية ، أو يكون المقصود بها ضرورياً والمقصود بالآخرى غير ضروري ،

والمرجحات باعتبار الفرع ، منها أن يكون وجود العلة في الفرع قطعياً في أحدهما وفي الآخر ظنياً ، ومنها أن يكون فرع أحد القياسين مشاركا لأصله في عين الحكم وعين العلة والثاني ليس كذلك والمرجحات باعتبار مدلول القياس وهو الحكم ، منها ، كون أحدهما يسقط حداً فيقدم على ما يوجهه ومنها كون أحد القياسين مبقياً للعموم على حاله بخلاف الآخر ،

والمرجحات باعتبار الأمور الخارجة ، منها ، موافقة أحد القياسين
الكثير من الأصول المعتمدة في الشريعة ولا كذلك الثاني ، ومنها كون
أحدهما تنضم إلى علته علل أخرى بخلاف الثاني : —

هذه المذكورات هي بعض أنواع المرجحات ومن استعراضها يظهر
أن مرجع الترجيح بين أي دليلين يمكن بينهما الترجيح هو ما يفيد المجتهد
ظنا غالبا بالرجحان . وإذا فهو أمر تقديري لا ينضبط بالعدد . وفي كتب
الأصول كثير وكثير من هذه الأنواع مع بعض قليل من الأمثلة .

الاجتهاد والتقليد

تقرر أن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ وتستنبط من أدلتها ، ومعلوم أن
أخذ الحكم من الدليل ليس في مقدور كل واحد من آحاد الناس ، وإنما هو
حق المجتهد فحسب ، ولما كانت أدلة الأحكام قد يعارض بعضها بعضا ،
وكانت معرفة عين الحكم حينئذ باجتهاد المجتهد وبحثه ، فقد صار من الحتم
إذا ، بعد أن فرغنا من الكلام عن الأدلة ، وبعد أن فرغنا من الكلام عما
يتصل بها من التعارض والترجيح ، أن نعقب ذلك بكلام موجز عن
الاجتهاد والتقليد ، فنقول والله المستعان ،

الاجتهاد.

في اللفظة مأخوذ من الجهد ، بضم الجيم وفتحها . وهو الوسع ، والطاقة
والجهد بالفتح فقط النهاية والغاية . ويقال اجتهد في الأمر ، بذل وسعه
وطاقته في طلبه ليلبلغ بجهوده ويصل إلى نهايته .

والاجتهاد في اصطلاح الأصوليين . بذل الفقيه وسعه لتحصيل ظن

بحكم شرعي عملي من دليل تفصيلي .

فقولهم « بذل » جنس يشمل بذل الفقيه وبذل غيره ، وإضافته إلى الفقيه حصلت قيدها يخرج بذل غيره ، والمراد من الفقيه المجتهد ، وقولهم « التحصيل ظن » قيد ثان ، يخرج للأحكام القطعية كالاقتداء ، وما صار معلوماً من الدين بالضرورة ، كإيجاب الصلاة والزكاة ، إذ ليست مجالاً للاجتهاد . وقولهم « بحكم شرعي » قيد ثالث ، يخرج به بذل الفقيه وسعه لتحصيل حكم عقلي أو حسي أو لغوي ، وقولهم « عملي » ومن دليل تفصيلي ، لبيان الواقع . يقول الغزالي . وتماه أن يحس من نفسه العجز عن المزيد في البحث ...

شروط الاجتهاد : لما كان موضوع الكلام هو الاجتهاد الذي يؤهل من اتصف به لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها . كان من الضروري أن يكون المجتهد مؤمناً بالله وملائكته وكتبه ورسله حتى يكون مؤمناً بالأدلة التي يستنبط الأحكام منها .

ويشترط فيه بعد ذلك . أن يكون عالماً بمدارك الأحكام الشرعية ، ومدارك الأحكام أدلتها ، والعلم بها عبارة عن العلم بأقسامها ، وطرق إثباتها ووجوه دلالتها ، واختلاف مراتبها ، ووجوه الترجيح بينها عند التعارض وكيفية استثمار الأحكام منها -- ذلك هو شرط الاجتهاد ويتم بأمور : —

الأول : معرفة القرآن الكريم ، والمراد أن يكون على علم تام بما في القرآن من أحكام وأصول تشريعية ، ويتحقق ذلك بمعرفة آيات الأحكام وعددها بعضهم خمسمائة آية ، ومعرفة ما يتصل بهذه الآيات من أسباب النزول ، وما ورد في تفسيرها من آثار الصحابة والتابعين ، وما يذكره المفسرون في تفسيرها ، وما تدل عليه نصوصها وظواهرها والمحكم منها وغير المحكم والمنسوخ وناسخه ،

الثاني : معرفة السنة ، والمراد معرفة ما يتعلق بالأحكام من السنن القولية والفعلية وتقريرات النبي عليه الصلاة والسلام ، ويكون ذلك بمعرفة

متن الحديث أى نصه وعبارته ، وسنده . أى طريق روايته وحال روايته ،
والنقل عن علماء الجرح والتعديل الموثوق بهم كاف فى ذلك ،

وإذا كان القصد من معرفة القرآن والسنة هو الإحاطة بما يمكن من
استنباط ما فيهما من احكام ، وكانت الاحكام إنما تؤخذ من ألفاظهما
العربية ، كان تمام العلم بهما محتاجا إلى العلم بقواعد اللغة العربية من نحو
وصرف ، والعلم بمتن اللفظ وكيفية دلالة الألفاظ على المعانى وأنواع الدلالة ،
ويكفى من ذلك ما يمكن من أخذ الاحكام منهما ،

الثالث : معرفة الاجماع ، وليس المراد أن يعرف كل مواقع الاجماع
بل يكفى أن يعلم أن المسألة التى يبحثها لم يسبق فيها خلاف ولم ينعقد الاجماع
على رأى فيها ، حتى لا يفتى بما يخالف الاجماع ،

الرابع : معرفة القياس ، أى أن يعرفه بحقيقته وأركانه وشروطه
وما يتصل به من مباحث ،

الخامس . معرفة أصول الفقه ، لأن العلم به كما سبق يمكن من أخذ
الاحكام من أدلها .

تلك هى الشروط التى لا بد من توافرها فى المجتهد ،

وليسكن من المعلوم أن الاجتهاد نوعان ، اجتهاد مطلق ، واجتهاد مقيد
فالمجتهد إذا مجتهد مطلق ، ومجتهد مقيد ، وهو مجتهد المذهب .

أما الاجتهاد المطلق ، فهو ما سبق بيانه وذكرت شروطه ، وإذا أطلق
لفظ الاجتهاد انصرف إليه .

وأما الاجتهاد المقيد فهو بذل الجهد لمعرفة محكم شرعى عملى من دليله
التفصيلي . وليسكن مع التقيد فى أخذ الحكم من دليله بأصول مجتهد معين

ومع التقيد بطرق استنباطه ووجوه استدلاله ، فالفرق بين الاجتهادين إذا
 أن المجتهد اجتهداً مطلقاً مستقلاً في استنباط الحكم من دليله . مرجعه في
 الاستنباط أدلة الأحكام الشرعية . واعتماده في الاستنباط على ما قرره
 الشريعة من مبادئ عامة . وعلى ما تقرر في اللغة من قواعد يستعان بها
 على فهم النصوص وأخذ الأحكام منها ، وأن المجتهد اجتهداً مقيداً غير
 مستقل في استنباط الحكم من دليله بل مقيد في استنباطه بالأصول التي
 ارتضاها غيره من المجتهدين وبطرق هذا الغير في الاستنباط وفهم النصوص
 ثم أنه كما يرجع إلى الأدلة الشرعية ليستنبط منها الأحكام على الملوضع الذي
 بينا يرجع أيضاً إلى نصوص إمامه ، فهو إذا تابع لغيره وليس مستقلاً ،

حكم الاجتهاد

إذا قيل حكم الاجتهاد صرح أن يراد حكمه في نظر الشارع من جهة
 كونه مطلوباً طلباً جازماً أو مطلوباً طلباً غير جازم ، كما يصح أن يراد به
 حكمه بمعنى أثره الذي يترتب عليه بالنسبة للمجتهد ، وبين كلا فتقول :

حكم الاجتهاد في نظر الشارع :

للشارع في الاجتهاد بالنسبة لمن توفرت فيه أهليته ، حكم ، وله فيه
 بالنسبة لمجموع الأمة حكم ؛

فبالنسبة للمجتهد نفسه يكون الاجتهاد في حقه فرض عين مرة ، ويكون
 فرض كفاية مرة أخرى . وثلاثة يكون مندوباً ،

١ — فمن توفرت فيه أهلية الاجتهاد إذا عرض له في نفسه ما يستدعي
 معرفة حكم الشارع فيما نزل به كان الاجتهاد فرض عين في حقه ،

وإذا نزل بغيره ما يستدعي معرفة الحكم الشرعي فيما نزل به ولم يكن
 هناك من يبين حكم الشرع غيره تعين عليه أيضاً الاجتهاد ،

٢ — وإذا وجد أكثر من مجتهد وسئل واحد منهم عن حكم حادثة ، كان الجواب فرضا كفاثيا على جميعهم ، وأخصهم بفرض الجواب من خص بالسؤال ، فإن أجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم ، وإن سكتوا جميعا مع ظهور الجواب ووجه الصواب لهم أئمو . وإن أمسكوا عن الجواب لالتباسه عليهم عذروا ، ولكن لا يسقط الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب ، ،

ويكون فرض كفاية أيضا إن تردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النطق وأيهما تفرد بالحكم سقط الفرض .

٣ = ويكون الاجتهاد مندوبا لمن توفرت فيه شروطه في حالين .
(١) اجتهاده لمعرفة حكم الواقعة قبل نزولها (ب) أن يستفي في الحادثة قبل نزولها . .

وليس محتاجا إلى بيان أن من لم تتحقق فيه شروط الاجتهاد لا يكون الاجتهاد مطلوباً منه أصلاً ، وإنما يكون محرماً عليه . لأن نظره في الأدلة ما دامت وسائل النظر لم تتوافر له ، لا يوصله إلى حكم الله . بل هو يفضى إلى الضلال والقول في دين الله بما ليس حكماً لله وذلك محرم قطعاً أدى إليه وهو اجتهاد من ليس أهلاً للاجتهاد حرام كذلك . .

أما حكم الشارع في الاجتهاد بالنظر لمجموع الأمة فهو الوجوب الكفائي بمعنى أنه يجب أن لا يخلو عصر من العصور من أهل الاجتهاد المطلق لأن الله تعالى يقول : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً . . فهذا من الله سبحانه تكليف للمؤمنين في كل عصر يوجدون . . بطاعة الله ورسوله وأولى الأمر وبرد المتنازع فيه إلى الله والرسول . وليس كل فرد من أفراد المؤمنين أهلاً لأن يرجع بنفسه إلى نصوص الشرع . قرآنا وسنة . ليعرف ما تتضمنه من أحكام ، وليس كل

١
ج

فرد من أفراد المؤمنين أهلا لأن يرد المتنازع فيه إلى الله والرسول . وإنما ذلك كله لمن تمت له أهلية النظر والاجتهاد فلا بد أن يكون في الأمة في كل عصر من عصورها من هو أهل للاجتهاد المطلق حتى تتحقق طاعة الله وطاعة رسوله ، ويكون رد المتنازع فيه إلى الله ورسوله ممكنا : وأن يقع على وجه لا يتجافى مع طاعة الله وطاعة رسوله .

وإذا كانت وقائع الناس وأقضيتهم متجددة وغير متناهية حتى كانت أنواع من المعاملات وأنواع من العقود لم تكن موجودة ولا معروفة من قبل فلم تتناولها النصوص ، ولم يتناولها اجتهاد سابق فقد أصبح ضروريا وجود أهل الاجتهاد المطلق ليستنبطوا هذه الوقائع أحكامها فتساير الشريعة تطورات الأمم وحاجات الناس وتكون بحق خاتمة الشرائع وتكون بحق كذلك صالحة لكل زمان ومكان .

ولعله لو كان الاجتهاد لجماعة يشترط في كل منهم الأهلية السكاملة للاجتهاد ويكون التعويل والإعتماد على اجتهادهم دون اجتهاد سواهم . لعل ذلك لو كان لم يكن مجال للقول بتحريم الاجتهاد وسد بابيه ، ولم يكن هناك شيء يتذرع به من تميل نفسه إلى الرضا بهذا القول ، إذ لن يوجد من يدعى الاجتهاد ما لم تتحقق فيه شروطه . وإن يكون تشعب في الآراء وتباين بينها . بل لن توجد أى مفسدة تترتب على الاجتهاد وإذا فلن يكون لمن يرى تحريمه وسد بابيه وجه ، وخصوصا إذا كان من الثابت أنه لا دليل في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في أقوال الصحابة ما يدل على تحريم الاجتهاد ،

هذا كله في الاجتهاد المطلق . أما الاجتهاد المقيد ، وهو الاجتهاد ، على قواعد مذهب مجتهد معين فإن كان المجتهد في مذهب معين ممن يتصدى للإفتاء بمذهب إمامه فيجب عليه أن يكون من أهل الاجتهاد في هذا المذهب ، فيعرف حكم إمامه ودليل هذا الحكم وعلمته .. حتى يستطيع أن يطبق أحكام إمامه على الوجه الذي يصح أن تطبق عليه ، وبقي بما لا يتعارض مع أصول إمامه التي بنى عليها استنباطه — والمقلد لإمام من الأئمة ولا يتصدى للإفتاء لا يجب عليه

اجتهاد بل عمله بما يقول به إمامه من أحكام من غير علم بأدلة هذه الأحكام مجزى وكاف .

حكم الاجتهاد بمعنى أثره المترتب عليه .

لا خلاف بين العلماء في أن الاجتهاد لا يكون في أمرين .

الأول : ما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين .

الثاني : القطعيات الثابتة بنصوص صريحة قطعية والمعلوم بالضرورة أنها من الدين . مثل وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الزنا وقتل النفس بغير حق .

ولأنما يكون في الأحكام الشرعية العملية التي أدلتها ظنية كنبوت ولاية التزويج على البكر الكبيرة وعدم ثبوتها . ومسح جميع الرأس في الوضوء أو مسح بعضها أو رباعها .

ومن ثم كان حكمه عند الجمهور . غلبة ظن الحكم مع احتمال الخطأ . وتحقق ذلك أنهم اختلفوا على رأيين

الأول : هل لله تعالى في كل حادثة حكم معين قبل الاجتهاد ؟ . أو ليس له فيها حكم معين قبله ، وإنما الحكم هو ما أدى إليه اجتهاد المجتهد .

الثاني . على أن له سبحانه حكماً معيناً قبل الاجتهاد . هل نصب عليه دليلاً قطعيًا ، . أو نصب عليه دليلاً ظنيًا ، : أو لم ينصب عليه دليلاً ، .

وحاصل ذلك أربعة آراء

ليس لله حكم معين في أي حادثة قبل الاجتهاد ، ، وعليه عامة المعتزلة ،

٣ - لله في كل حادثة حكم معين ، ولم ينصب عليه دليلاً بل العشور عليه بمنزلة العشور على دفين . . وإلى هذا الرأي ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين ،

يكون
وخفا

٣ - لله في كل حادثه حكم معين . وقد نصب عليه دليلا قطعيًا والمجتهد
مأمور بطلبه . وهو مذهب طائفة من المتكلمين :

اتقاء
من
والتا

٤ - لله في كل حادثه حكم معين . وقد نصب عليه دليلا ظنياً .. إن وجده
المجتهد فقد أصاب . وإن لم يجده فقد أخطأ . وعليه الجمهور من العلماء .
والمجتهد غير مكلف بالإصابة لغموضها وخفائها ولذا كان المخطئ مأجوراً
غير مأزور .

الحا
كار
إلى
ان
أ

وعلى الرأي الأخير . هل المخطئ مخطئ ابتداءً وانتهاءً . أو هو مصيب
ابتداءً مخطئ من انتهاء ؟ بكل قيل ... ومعنى كونه مصيباً ابتداءً مخطئاً انتهاءً أنه
حيث نظر في الدليل على قدر وسعه كان مصيباً . وحيث لم يصادف الحكم
المعين . كان مخطئاً . فإصابته ابتداءً . أى بالنظر للدليل . وخطؤه انتهاءً .
أى بالنظر للحكم .

با

هذا . وبما سبق علم أن مذهب عامة المعتزلة أنه ليس لله حكم في أى
حادثه قبل اجتهاد المجتهد . ومعنى ذلك أن الحكم هو ما يؤدي إليه اجتهاد
المجتهد فالحق عندهم متعدد .

وعلم أيضاً أن مذهب الجمهور هو أن لله في كل حادثه حكماً معيناً . قد
يصيبه بعض المجتهدين وقد يخطئه بعضهم ، فالحق عندهم واحد .

أما المعتزلة فيستدلون بالآتي :

أولاً : لو لم يتعدد الحق ويكون كل مجتهد مصيباً للزم التكليف بما لا
يطاق . لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم تعدد الحق وثبت نقيضه
وهو تعدد الحق .

دليل الملازمة . أن الاجتهاد إذ كانت فائده نيل الحق والوصول إلى
الصواب ، كان المجتهد مكلفاً بإصابة الحق ، فلو كان الحق واحداً لزم أن

يكون مأموراً بإصابته بعينه ، وليس ذلك في وسعه لغموض طريقته وخفاء دليله .

ثانياً : إجتهد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والثاني متعدد اتفاقاً . لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة ، فلو لم تكن جميع الجهات ، بالنسبة لمن يصلون إلى جهات مختلفة ، قبلة ، لما تآدى فرض من أخطأ جهة القبلة . والتالي باطل ، فإنه لم يؤمر بإعادة الصلاة وليس يلزم من تعدد الحق أن يتصف الفعل الواحد بمختلفين كالوجوب وعدمه ، لأن ذلك إن كان بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فمنوع ، وإن كان بالنسبة إلى شخصين فلا استحالة ، لجواز أن يجب على زيد ولا يجب على محمد ، كما عند اختلاف الرسل إلى قومين مع اختصاص كل منهما بأحكام تخالف أحكام الآخر .

وأما الجمهور الذين يرون أن الحق واحد غير متعدد ، فيستدلون بالكتاب والسنة والأثر والإجماع والمعقول : —

أما الكتاب فقوله تعالى « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً » .

وموضع الدلالة قوله « ففهمنا سليمان » ، الضمير للحكومة أو الفتوى ، ووجه الدلالة ، أن داود عليه السلام حكم بأن الغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم .

وسليمان عليه السلام حكم بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ، ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل إلى صاحبه ملكه ، وحكم داود كان اجتهاداً لا وحياً ، وإلا ما جاز لسليمان نقضه

ولا لداود الرجوع عنه . ولو كان كل من الاجتهادين حقاً لسكان كل منهما قد أصاب وفهم ، ولم يكن لتخصيص سائبان بالفهم وجه مستقيم .

وأما السنة . ففيها ما يروى أن خصومة عرضت على رسول الله فقال لعمر و ابن العاص اقض فيها يا عمرو ، فقال أقضى وأنت حاضر يا رسول الله ، فقال الرسول اقض إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر ، وما يروى عنه عليه الصلاة والسلام إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة وما يروى عنه أيضاً جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ أجرأ ، وما يروى كذلك ، لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي .

ومن الآثار ما يروى عن ابن مسعود أنه قال إن : أصبت فمن الله وإن أخطأت فمني ومن الشيطان ، ومثل أبو بكر عن الكلاله فقال أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، ومثل ذلك كثير وكثير .

فهذه الأحاديث والآثار وإن كانت أخبار آحاد إلا أنها متواترة معنى ودلالة الإجماع أن القياس مظهر للحكم لا مثبت له ، فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتاً به صريحاً ، والإجماع منعقد على أن الثابت بالنص واحد لا غير —

وكلام المعتزلة يردده الآتي

أولاً لانسلم أن المجتهد مكلف بإصابة الحق ، بل هو مكلف ، بالاجتهاد ضرورة أنه لا يجوز له التقليد ، أداه اجتهاده إلى ما هو حق عند الله أو لم يؤد فان ذلك هو المقدور له

ثانياً عدم إعادة الصلاة من المخطئ . للكمة إنما كان لأنها غير مقصودة لذاتها وإنما جعلها الشارع وسيلة إلى المقصود وهو وجه الله تعالى فأقام غلبة طن إصابتها مقام إصابتها

ثالثاً : الجمع بين احطار والإباحة ممتنع . وقد يؤدي إليه اجتهادان .
وهذا لازم للقول بتعدد الحق .

هل يتجزأ الاجتهاد

الرأى فى تجزىء الاجتهاد مختلف . فريق يرى أن من توفرت له وسائل
الاجتهاد فى باب أو أبواب من أبواب الفقه دون سائر الأبواب فله أن يجتهد فيما
توفرت له وسائل الاجتهاد فيه . فمن توافرت له أسباب الاجتهاد فى الميراث وحده
فله أن يجتهد فيه وحده . ومن توافرت له أسباب الاجتهاد فى الوقف وحده
فله أن يجتهد فيه وهكذا ...

ووجه هذا الرأى أن ترك العلم عن دليل إلى تقليد ... خلاف
المعقول . . لأنه عدول عن علم إلى ظن فلا يلتفت إليه خصوصاً
إذا علم أن فى التقليد ريباً إذ هو محتمل أن يكون مطابقاً وأن يكون غير
مطابق ، والاجتهاد إذ كان عن دليل كان هذا الاحتمال بعيداً عنه ، على أنه
لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون كل مجتهد عالماً بجواب كل مسألة ، وذلك
ما لم يكن ، فإن كثيراً من المجتهدين سئلوا عن وقائع عدة فأجابوا عن بعضها
وقالوا عن بعضها لا أدري ، روى أن مالكاً سئل عن أربعين مسألة فأجاب
عن أربع وقال عن الباقي لا أدري ،

وفريق آخر : يرى أن من توفرت له أسباب الاجتهاد فى بعض الأبواب
دون بعض فليس له أن يجتهد ، ومعناه أن الاجتهاد لا يتجزأ .

ومستندهم أن أدلة الأحكام الشرعية فى مختلف الأبواب كتلة واحدة
يفسر بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً ، فشكل ما يقدر جهله به من الأدلة
يجوز تعلقه بالحكم وإذا فلا يكون محيطاً بجميع أدلة ما يجتهد فيه ، فلا يجوز
له الاجتهاد ،

ولما كان المفروض أن ما يجتهد فيه قد غلب على ظنه أنه قد أحاط بجميع ما يتعلق به من الأدلة وعرف كل ما يتصل بهذه الأدلة من تفسير وقييد ، وكل ما يتصل بها مما له دخل في الدلالة ، لما كان .. ذلك كان كل احتمال يعد احتمالا بعيداً لا أثر له ، وكان القول بأن الاجتهاد يتجزأ هو القول الأشبه بالاعتبار ،

د أما بعد ، فهل كان الاجتهاد جائزاً للنبي صلى الله عليه وسلم ؟ وإذا كان فهل كان جائزاً له أن يجتهد في كل أنواع الأحكام دينية كانت أو دنيوية كتدبير الحروب ومبادلة الأسرى ونحو ذلك مما تقتضيه سياسة الأمة ؟ ، وإذا كان الاجتهاد جائزاً له فهل وقع منه اجتهاد ؟ ، وإن كان فهل كل اجتهاد وقع منه كان صواباً ؟ أو أنه لم يصادف وجه الصواب في بعض اجتهاداته ؟ بحوث تسكلم فيها الأصوليون . وعدوا الآراء وبينوا وجه كل رأى .

والحق من ذلك أن الاجتهاد كان حقاً من حقوقه عليه الصلاة والسلام ، وأنه قد اجتهد فعلاً وأصاب في بعض اجتهاداته ، وكان في البعض غير مصادف للصواب . فقد أراد عليه السلام أن ينزل جيش المسلمين في منزل معين استعداداً للقاء المشتركين في غزوة بدر ثم عدل عنه عملاً برأى أحد أصحابه ،

وقبل الفدية من أسرى بدر ، وأراد أن يصالح غطفان على ثمار المدينة ، وأشار على أهل المدينة أن لا يؤبروا نخلهم ، ولم يقره الله على قبول الفدية من أسرى بدر ، وعدل هو عليه السلام عن رأيه في صلح غطفان ، كما عدل عن رأيه في أن يترك أهل المدينة تلقيح نخلهم وقال لهم أبروا كما كنتم تؤبرون ، أنتم أعلم بأمور دنياكم ... وكما كانت هذه الأحكام الدنيوية باجتهاد منه عليه الصلاة والسلام ، فكذلك صدرت عنه عليه السلام أحكام دينية باجتهاده ... دلت على ذلك القرائن ، سأله عمر عن قبلة الصائم هل ؟

تفطره فقال : أرأيت لو تمضمضت بما فيه جحمة ؟ ، وسأله الخثعمية عن حجها عن
أبها ، هل ينفعه ؟ فقال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه
قالت نعم ، قال فدين الله أحق أن يقضى ، وقال : لو استقبلت من أمري
ما استدبرت ما سقت الهدي ، وقال : إنكم تختصمون إلي ولعل أحدكم
يكون ألحن بحجته فن قضيت له بشيء من حق أخيه فسكأنما قطعت له قطعة
من النار .

وقول الله تعالى في شأنه عليه الصلاة والسلام : وما ينطق عن الهوى
إن هو إلا وحي يوحى ، لا يعارض شيئا من ذلك . لأن الآية مقصود منها
الرد على من تكلموا في القرآن وقالوا إنما يعلمه بشر . وقالوا بل افتراه ،
ولو سلم عمومها فهي أيضاً لا تعارض لأن اجتهاده عليه السلام لا يصدر عن
هوى وإنما يصدر عن نظر وتدبر .

وأخيرا هل كان الاجتهاد سائفا لاحد في حياة الرسول عليه الصلاة
والسلام ؟ . وإن كان ذلك . فهل كان سائفا لمن لم يكن في حضرة النبي صلى
الله عليه وسلم فقط ! أو كان جائزا للجميع من كان منهم غائبا ومن كان منهم
حاضرا ! من أذن له النبي ومن لم يأذن تسلم الأصوليون أيضاً في ذلك
وبينوا وجهات النظر المختلفة .

والحق كما تنطق به الآثار الصحيحة أن بعض الصحابة اجتهد حين غيبته
عن النبي عليه السلام وحين حضوره . وقصة معاذ حين قال إن لم أجد في
الكتاب ولا في السنة ما أقضى به اجتهد رأيي ولو آلو . وقد أقره الرسول
على ذلك .

ويروى أنه عليه السلام جهم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم
وسبي ذراريهم فقال الرسول عليه السلام . لقد حكمت بحكم الله من فوق
سبعة أرقعة .

وأمر عليه السلام عمرو بن العاص أن يقضى في خصومة عرضت عليه هو عليه السلام ولما قال عمرو . أقضى وأنت حاضر ؟ قال أقض . إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر . . وثابت أن النبي عليه السلام بعث معاذاً قاضياً وبعث علياً قاضياً ولم ينقل أن واحداً منهما عرضت عليه خصومة لا نص على حكمها وأحجم عن القضاء فيها باجتهاده . كما لم ينقل أن الرسول كره من واحد منهما اجتهاده أو كره من بعض أصحابه اجتهاداً وقع منه وكيف يكون ذلك وقد أسلفنا أن الاجتهاد ضروري لخلود الشريعة وأساس مهم في صلاحيتها لأن تطبيق في كل زمان ومكان .

هذا : ولما كان الكلام عن الاجتهاد يسوق الذهن حتماً إلى التقليد ويدعو إلى معرفة بعض ما يتصل به فمن حقنا أن نتسكلم عن بعض مباحث التقليد فنقول .

« التقليد »

التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة .

المراد من الغير . المجتهد . ومن غير حجة متعلق بالعمل . والمراد من غير دليل من الأدلة . الكتاب والسنة والإجماع والقياس . فلا ينافي ذلك أن يكون قول المجتهد حجة في حق المقلد . وذلك مثل أن يقلد العامي أحد الأئمة الأربعة . أو أن يقلد المجتهد فيما لا اجتهاد له فيه مجتهداً آخر .

إنما نعوذ بالآخذ من الرسول أو الرجوع إلى الإجماع أو رجوع المفتي أو القاضي إلى العدول من الشهود . فليس من التقليد في شيء لأنه عمل بحجة وليس عملاً بقول الغير من غير حجة . فإن الرجوع إلى الرسول والعمل بقوله أو فعله عمل بدليل لأن قوله وفعله حجة . والإجماع إذ كان حجة

كان العمل به عملاً بالدليل . ورجوع المفتي والقاضي إلى شهادة العدول لازم بالإجماع فهو عمل بقول الغير بحجة .

حكم التقليد في الأصول والفروع :

المراد بالأصول الأحكام الاعتقادية التي تتعلق باعتقاد المكلف في الله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر — والمراد بالفروع الأحكام التي تتعلق بأعمال المكلفين في عباداتهم ومعاملاتهم .

أما الأصول فللمعرفة حكم التقليد فيها نقول : —

لاخلاف في صحة إيمان المقلد للغير متى رسخ وثبت بحيث لو ذهب قول المقلد من البين لم يذهب إيمانه — ولكن الخلاف إنما هو . هل يجوز له التقليد في الإيمان ؟ .

للعلماء في ذلك أقوال ثلاثة :

الأول . . لا يجوز بل يجب عليه البحث والنظر والاستدلال . وإليه ذهب الكثير من العلماء .

الثاني . يجوز التقليد فيها . وإليه ذهب العنبري وبعض الشافعية .

الثالث : يجب التقليد فيها ويحرم النظر .

أصحاب الرأي الأول يقولون . قد انعقد الإجماع القاطع على وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسله . والعلم بهذه الأمور هو التصديق الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً . والعلم على هذا الوجه لا يحصله التقليد إذ يحتمل كذب المخبر . ضرورة أنه غير معصوم . . . هذا وجه .

ووجه أخرى أنه يلزمه اجتماع النقيضين فيما لو قلد اثنين.. قائلًا بقد علم
وقائلًا آخر بحدوثه . إذ كل منهما علم .

والحق في هذا أن المقصود تحصيل العلم وهو قد يحصل بصفاء السريرة
ضرورة فلا يجب عليه النظر قطعاً . حكى ذلك صاحب الفتوحات عن أبي
بكر رضى الله عنه .

وأصحاب الرأي الثاني يقولون... لو وجب النظر لفعله الصحابة وأمروا
به . لكن ذلك لم يكن بدليل أنه لو كان لنقل كما نقلت الفروع بل كان هذا
أولى بالنقل لكثرة الدواعي إليه فإن كل أحد من الناس مشغول به .

وبحسب عن هذا بأنهم لو لم ينظروا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله تعالى
وصفاته.. وهو باطل إجماعاً وضرورة معلومة من الدين . فهم قد نظروا
وأمرُوا — وأما النقل فهو فرع الإكثار من النظر والبحث.. وهم كانوا في غنية
عنه لصفاء أذهانهم ومشاهدتهم للوحى... ولو سلم أنهم لم يأمرُوا به تابعيهم .
فإنما كان ذلك لأنهم كانوا عالمين بحصوله عندهم فإنه ليس من الضروري
تحرير الآداة على قواعد المنطق . بل ما يفيد الطمأنينة... كما قال الأعرابي .
البحرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير . فسماء ذات أبراج وأرض
ذات فجاج أما يدلان على اللطيف الخبير .

وقال أصحاب الرأي الثالث . النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال
وكل ما كان كذلك فهو ممنوع.. فالنظر إذا طريق غير آمن . أما التقليد
فطريق آمن فيجب .

ويجاب . بأن ذلك منقوض بالمقلد . إذ قد نظر ولم يقع في الشبه
والضلالات . وإلا فإن كان هو مقلداً للغير تسلسل .

ولا يقال إن التقليد ينتهي إلى الرسول وهو مؤيد بالوحى ولا يحذور
في ذلك ، لا يقال هذا لأن الأخذ من الرسول عليه السلام ليس تقليداً

ولأنما هو علم نظري ثابت بالدليل — وهو ثبوت النبوة للنبي صلى الله عليه وسلم — .

ويمكن أن يحجب على وجه آخر بأن التقليد ليس طريقاً إلى تحصيل العلم اليقيني . وإن كان قد يحصل به أيضاً . بخلاف النظر فإنه إذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم .

ولأنما يكون غير مأمون إذا قصر فيه . وحينئذ لا يكون إجتهداً .

وهذا البحث المذكور بأوسع من ذلك في كتب الأصول . وهو أيضاً مذكور في كتب التوحيد ذكره صاحب الجواهر بقوله .

إذ كل من قلد في التوحيد إيمانه لم يحل من ترد يد
ففيه بعض القوم يحكي الخلفاء وبعضهم حقق فيه الكشف
فقال إن يحزم بقول الغير كفى وإلا لم يزل في الضير

وذكره صاحب المقاصد في الجزء الثاني تحت عنوان البحث الخامس :
إيمان المقلد . وفي آخر البحث يقول : — والخلاف إنما هو فيمن نشأ
في شافق . وليس فيمن نشأ في دار الإسلام .

وأما الفروع التي تكون مجالا للاجتهد . وهي الأحكام العملية التي لم
تدل عليها نصوص صريحة قطعية . بل دلت عليها نصوص ظنية . أو لم تدل
عليها نصوص أصلاً . وإنما استنبطت استنباطاً من الأدلة كالقياس وغيره .
فللعلماء في حكم التقليد مذاهب ...

الأول : لا يجوز التقليد فيها شرعاً . لأن الله سبحانه كلف المؤمنين أن
يتبعوا أحكامه التي بينها الكتاب أو جاءت بها السنة أو بينها أولو الأمر من
المسلمين . أو عرفت عن طريق الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله — فالعمل

بقول مجتهد من غير معرفة دليله من هذه المصادر ليس عملاً بحكم الشرع . وإنما هو عمل بحكم فرد غير معصوم ، وفيه من الخطر ما فيه — وقد نهى المجتهدون أنفسهم الذين يقلدوهم المقلدون . عن تقليدوهم لأنهم غير معصومين . . نقل عن مالك رضي الله عنه أنه قال . أنا بشر أخطأ وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق فاتركوه . وينقل عن الشافعي رحمه الله قوله . إذا صح الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط .

الثاني : يجب التقليد في هذا النوع من الأحكام شرعاً . لأنه من بعد القرن الثالث الهجري لم يوجد مجتهدون اجتهدوا مطلقاً . ولو وجب على كل مسلم أن يعرف الأحكام من مصادرهما لسكان ذلك حرجاً ظاهراً . والله تعالى يقول « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . وأرشد سبحانه إلى ما ينبغي أن يكون بقوله « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » — وليس اتباع مجتهد من المجتهدين عملاً بحكم هذا المجتهد . بل هو عمل بحكم الشرع وصل إليه هذا المجتهد باجتهاده . —

الثالث : الفرق بين من بلغ مرتبة الاجتهاد فلا يجوز له التقليد ، وبين من لم يبلغها فيجب عليه التقليد . — ولعل هذا المذهب هو الراجح وهو التحقيق بالاعتبار . فإن الله يقول « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فن كان في وسعه أن يعرف الحكم بنفسه من دليله فعليه أن يعرفه كذلك ومن لم يستطع بنفسه معرفة الحكم من دليله فعليه أن يرجع في معرفته إلى أهل الذكر الذين يعرفونه وفي هذا امتثال لقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

التلفيق : —

التلفيق في اصطلاح الأصوليين أن يجمع المقلد بين الأخذ بقول إمام فيما يعرض له من الوقائع والأخذ بقول إمام آخر .

ومن يلقى أمره دائر بين حالين ١٠ . أن يكون ملتزماً بتقليد مذهب
إمام معين ولا يكتفه في بعض الوقائع يأخذ بقول إمام آخر . كملتزم لمذهب
مالك يعمل بمذهب الحنفي في مسح ربيع الرأس في الوضوء مثلاً .

٢ — أن لا يكون ملتزماً بتقليد مذهب إمام معين بل يعمل في كل واقعة
تعرض له بمذهب أي إمام شاء .

أما الأول فقد قال الآمدي ج٤ . ص ٣١٩ . إذا عين العاقل مذهباً معيناً
كذهب الشافعي مثلاً . وقال أنا على مذهبه وملتزم له . فهل له الرجوع
إلى الأخذ بقول غيره في مسألة من المسائل ؟

جوزوه قوم نظراً إلى أن التزامه لمذهب معين غير ملزم له — ومنع من
ذلك آخرون لأنه بالتزامه المذهب صار لازماً له . كما لو التزمه في حكم
حادثة معينة .

ثم يقول . والمختار التفصيل . وهو أن كل مسألة اتصل عمله بها على مذهب
إمامه الذي التزم مذهبه ليس له تقليد الغير فيها . وما لم يتصل عمله بها فلا
انح من اتباع غيره فيها : ولعله يكون صواباً إذا قلنا إنه إذا كان العمل —
بقول غير من التزم مذهبه مقصوداً منه رفع الحرج ودفع المشقة فإنه يكون
سائغاً وجائزاً بإطلاق . أما إذا كان المقصود التلهي فإنه غير جائز اتفاقاً .

وأما الثانية . فقد حكى الآمدي الاتفاق على أنه إذا عمل بقول بعض
المجتهدين في حادثة فليس له أن يرجع إلى قول غيره في هذه الحادثة . . . واختلفوا
في جواز اتباعه لمجتهد آخر أو مجتهدين آخرين في حادثة أو حوادث أخرى .
والحق أن له أن يقلد من شاء في أي واقعة تعرض له . لأن ذلك يتفق مع
ما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم إذ كان الواحد منهم يسأل أي عالم في المسألة
التي يريد معرفة حكمها . ومن سأل واحداً منهم عن مسألة لم يمنعه ذلك أن
يسأل غيره في غيرها . ولو كان ذلك ممتنعاً لأنكروه ولم يسكتوا عنه .

وفي تقديرى أن ذلك إنما كان سائغاً في المصدر الأول حيث كان الوازع

الدينى لقوته فى النفوس يمنع أن يكون ذلك متابعة للأهواء وقصدا إلى جمع
مجموعة من النوادر والرخص - أما الآن وقد اندثر كثير من المذاهب
وضعف الوازع الدينى فى النفوس وتشعبت المسائل وتعددت الآراء فإن
اختيار المنع من ذلك هو الأوفق والأشبه بالصواب .

تقليد غير الأئمة الأربعة :

أجمع المحققون على أنه لا يجوز للعامة تقليد الصحابة رضوان الله
عليهم فإن أخذ الحكم من أقوالهم قد يحتاج إلى بحث وتنقير لا يستطيعه
العامة . كما فى السنة .

ولما يجب عليه تقليد الذين سبروا وبوبوا وهذبوا ونقحوا وجمعوا
وفرقوا وعللوا وفصلوا .. يعنى أنه يجب على العامة تقليد من تصدى لعلم الفقه
لا تقليد أعيان الصحابة .

ومن قال ابن الصلاح . يمتنع تقليد غير الأئمة الأربعة . مالك والشافعى
وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل . رضوان الله عليهم أجمعين لأن الأمور المذكورة
لم تعرف فى غيرهم .

وقال العراقى : انعقد الاجماع على أن من أسلم ولم يسكن أهلا للاجتهاد
فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حرج . وأجمع الصحابة على أن من
استفتى أبابكر وعمر فله أن يستفتى أباهريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل
بقولهم من غير تكبر . ومنى ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان .

ولما كان معروفا أن الاجتهاد لم يكن قاصرا على هؤلاء الأئمة الأربعة .
بل قد اجتهد غيرهم كما اجتهدوا . وسبر غيرهم وبوب وهذب ونقح وجمع
وفرق وعلل وفصل . كما فعلوا تماما . لما كان ذلك فقد بان أن قول ابن
الصلاح بتخصيص هؤلاء الأئمة الأربعة بأن يقلدوا .. هم دون سواهم . قول
ليس فيه كثير من الإنصاف . إلا أن يسكون وجهه أن مذاهب هؤلاء
الأربعة هى التى قبض لها أن تذيب وتشتر وان يعنى متبعوها بتجريدها

رضيها وحفظها . ولو قد هي ، لغيرها من مذاهب المجتهدين الآخرين
مثل ذلك لكان شأنه كشأنها يجوز تقليد أيها شاء المقلد من غير حرج
أو ترجيح .

ولو صح نقل مذهب واحد من هذه المذاهب وكان هذا النقل موثوقا به
فإن إختصاص غيره بأن يقلد دونه تخصيص بغير تخصيص وترجيح بغير ترجيح .

الانتقال من مذهب إلى مذهب .

من ألزم مذهباً معيناً من مذاهب المجتهدين من غير أن يكون ذلك
الالتزام بمعرفة دليل كل مسألة مسألة . أي أنه ظن فضل ما ألزمه على غيره
إجمالاً أو بسبب آخر . فهل يلزمه الاستمرار عليه ؟

قال بعضهم نعم يجب عليه الاستمرار عليه ويحرم الانتقال إلى مذهب
آخر ، حتى شدد بعض المتأخرين فقالوا إذا صار الحنفي شافعيًا يعذر . . .
وهذا تشريع من عند أنفسهم ، ووجه هذا القول أن الالتزام لا يتخلو عن
اعتقاد غلبة الحقيقة فيه . فلا يجوز تركه . وهو باطل بداهة فإن الشخص قد
يلتزم من المتساويين أحدهما لنفعه له في الحال ودفع الحرج عن نفسه . . . ولو سلم
اعتقاد غلبة الحقيقة فهو اعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعي بل هو هوس من
هوسات المعتقد . ولا يجب استمراره على هوس .

ورأى قوم آخرون أنه لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال . وهو الحق
الذي ينبغي الإيمان به واعتقاده . لكن ينبغي أن لا يكون للتلهي فإيه حرام
قطعا في المذهب أو في غيره .

والدليل عليه أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى . وهو سبحانه
لم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل معين من الأئمة . فأجابه
تشريع جديد . وإيضاحاً فإن اختلاف العلماء رحمة بالنص وتوفيه في حق
الخلق . . . فلو وجب التزام مذهب معين . كان هذا نقمة وشدة .

وفريق ثالث من العلماء يقول ما قلده فيه لا يجوز فيه الرجوع عما قلده

فيه . التزم مذهبا معيناً أم لم يلتزم . أما ما لم يقلد فيه . فله أن يقلد من شاء .
وعليه السبكي من الشافعية . وتقدم في مبحث التلفيق شيء من هذا .
وإذا جرينا على الصحيح من أنه لا يجب الاستمرار على مذهب فإنه يجوز
تتبع رخص المذاهب ولا يمنع منه مانع شرعي . إذ الإنسان أن يسلك
الأخف إذا كان له إليه سبيل بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم . وكان
عليه الصلاة والسلام يجب ما خف . فما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما .
وذلك بشرط أن لا يكون تتبع الرخص للتلهي .

وقال ابن عبد البر . لا يجوز للعامة تتبع الرخص إجماعاً .

ودعوى الإجماع باطلة فقد روى عن أحمد روايتان في تفسيق متابع
الرخص . فإين الإجماع . ولعل رواية التفسيق فيما إذا قصد التلهي .
الإفتاء وشروطه :

الإفتاء الإخبار عن حكم . تارة يكون من مجتهد مطلق . وقد سلف
بيان ما يجب أن يتحقق فيه من شروط . وتارة يكون من غيره . وهو حينئذ
قسمان . تخرج على مذهب إمام . ونقل عن نصوص ذلك الإمام .

والإفتاء تخريجا إنما يتحقق من مجتهد المذهب إن أفتى بغير المنصوص .
وقد اختلف الأصوايون فيه . بين مجيز مطلقا بشروط خاصة . وبين
مانع مطلقا . وبين مفصل — فهذه ثلاثة آراء في المسألة .
أما المجيزون مطلقا فقد اشترطوا فيه أن يكون مطلعا على مباني إمامه
ومداركه . وأن يكون أهلا للنظر في المذهب . وأن يكون أهلا للمناظرة حتى
يستطيع دفع ما يرد عليه .

وقد قال الأئمة رضوان الله عليهم . لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم
يعلم من أين قلنا . أي أنه لا يحل له الإفتاء حتى يعلم أي أصول بنيينا عليها وأفتينا
بموجبها . فإن كان الأصل خبرا فبأي سند روى ؟ وإن كان قياسا فبأي علة
قيس ؟ مع علمه بموقع هذه العلة — واستدلوا عليه .

بالإجماع من وجهين . الوجه الأول . وقوع الإفتاء تخريجا من العلماء المتبحرين في جميع الأعصار من غير تكبير . الوجه الثاني . أن أصحاب أبي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الأئمة المجتهدين غيره . من أمثال الأئمة . الشافعي وأحمد وابن معين وابن عيينه وكثير غيرهم وإذا جاز ذلك مع وجود المجتهدين . جاز مع عدمهم من باب أولى . -

أما المانع مطلقا . فقد استدل بأنه لو جاز له الإفتاء تخريجا لجاز للعامي إذا عرف حكم حادثه بدليله . ولكن العامي لا يجوز له بالاتفاق فلا يجوز للعالم - وببأنه أن العالم يعلم حكم الحادثة من دليله . والعامي قد عرف ذلك فهما سواء .

وجوابه أن الحكم كما يتوقف على الدليل يتوقف أيضا على عدم المعارض والعامي لا يعلمه . ولا كذلك العالم .

أما الإفتاء نقلا عن نصوص الإمام فهو لم يختلف في جوازه . لأنه لا يعدو أن يكون كنقل الأحاديث . ومن ثم فإن كان متواتر قبل مطلقا . وإلا اشترط فيه ما يشترط في الرواية .

وإلى هنا انتهى بنا هذا الجمع وفقا للمناهج الموضوع لطلاب كلية أصول الدين فأسأل الله تعالى أن ينفع به وأن يجرى ثوابه لي في الحياة وبعد الممات وما كان فيه من صواب فألى الله وحده يرجع الفضل . وما كان فيه من خطأ فهو طبيعة الإنسان . فأرجو من المطلع عليه والقارئ له المعذرة فيه ولا يعدو الأمر أن يكون كما قال الأولون . من ألف فقد استهدف .

[والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله]

طه العربي

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
١٢ - ٧	تمهيد . أحكام من الفقه ومصادرها . عرض عام لمباحث الأصول .
١٨ - ١٢	تاريخ علم الأصول ، كلام ابن حلدون . أول من كتب في الأصول الشافعي . بيان المراد بذلك . أسباب كتابة الإمام الشافعي في الأصول . تنوع طريقة الكتابة في الأصول : بعض كتب الأصول ومؤلفيها .
٢٥ - ١٨	تعريف أصول الفقه . التعريف الحقيقي والاسمي . تعريف أصول الفقه على أنه مضاف . تعريف الدليل عند الأصوليين والمناطقة . تعريف الفقه . اعتراض على تعريف الفقه . تعريف أصول الفقه باعتبارها علما . كيفية الاستعانة بقواعد الأصول على أخذ الأحكام من أدلتها . تعريف آخر لعلم الأصول وموازنة بين التعريفين ...
٢٧ - ٢٥	موضوع أصول الفقه . موضوعه بالقوة وموضوعه بالفعل .
٢٨ - ٢٧	فائدة علم الأصول . استمداد علم الأصول .
٣٦ - ٢٨	تعريف الحكم . تنوعه إلى تسكفي ووضعي . الفرق بينهما . تعريف الحكم عند المعتزلة وأقسامه وأساس التقسيم . أقسام الحكم التكميلي وحقيقة كل منها - العلاقة بين الإيجاب والوجوب والواجب . والتحريم والحرمة والحرام .
٣٨ - ٣٦	الفرض والواجب . تقسيمات للواجب .
٤٢ - ٣٨	مقدمة الواجب . مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود . واقتينا المطلق والواجب المقيّد . تحرير محل النزاع في مقدمة الواجب . هذا النزاع . أنواع مقدمة الوجود . مذاها . يأسا فبأى علة دليل لكل مذهب مناقشة ...

بحث

مول

ول

ها

ف

ن

ل

ن

ن

ن